



# ACTA HISTRIAE

29, 2021, 2



UDK/UDC 94(05)

ISSN 1318-0185  
e-ISSN 2591-1767



Zgodovinsko društvo za južno Primorsko - Koper  
Società storica del Litorale - Capodistria

# **ACTA HISTRIAE**

## **29, 2021, 2**

KOPER 2021

ISSN 1318-0185  
e-ISSN 2591-1767

UDK/UDC 94(05)

Letnik 29, leto 2021, številka 2

**Odgovorni urednik/  
Direttore responsabile/  
Editor in Chief:**

Darko Darovec

**Uredniški odbor/  
Comitato di redazione/  
Board of Editors:**

Gorazd Bajc, Furio Bianco (IT), Stuart Carroll (UK), Angel Casals Martinez (ES), Alessandro Casellato (IT), Flavij Bonin, Dragica Čeč, Lovorka Čoralić (HR), Darko Darovec, Lucien Faggion (FR), Marco Fincardi (IT), Darko Friš, Aleš Maver, Borut Klabjan, John Martin (USA), Robert Matijašič (HR), Darja Mihelič, Edward Muir (USA), Žiga Oman, Jože Pirjevec, Egon Pelikan, Luciano Pezzolo (IT), Claudio Povoło (IT), Marijan Premović (MNE), Luca Rossetto (IT), Vida Rožac Darovec, Andrej Studen, Marta Verginella, Salvator Žitko

**Uredniki/Redattori/  
Editors:**

Urška Lampe, Gorazd Bajc, Arnela Abdić, Žiga Oman

**Lektorji/Supervisione/  
Language Editors:**

Urška Lampe (angl., slo.), Gorazd Bajc (it.), Arnela Abdić (angl.), Petra Berlot (ang., it., slo.)

**Izdajatelj/Editor/  
Published by:**

Zgodovinsko društvo za južno Primorsko - Koper / Società storica del Litorale - Capodistria® / Institut IRRIS za raziskave, razvoj in strategije družbe, kulture in okolja / Institute IRRIS for Research, Development and Strategies of Society, Culture and Environment / Istituto IRRIS di ricerca, sviluppo e strategie della società, cultura e ambiente®

**Sedež/Sede/Address:**

Zgodovinsko društvo za južno Primorsko, SI-6000, Koper-Capodistria, Garibaldijeva 18 / Via Garibaldi 18, e-mail: actahistriae@gmail.com; https://zdp.si/

**Tisk/Stampa/Print:**

Založništvo PADRE d.o.o.

**Naklada/Tiratura/Copies:**

300 izvodov/copie/copies

**Finančna podpora/  
Supporto finanziario/  
Financially supported by:**

Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije / Slovenian Research Agency, Mestna občina Koper

**Slika na naslovnici/  
Foto di copertina/  
Picture on the cover:**

*Spomenik kulturi spominjanja gradnikov slovenskega naroda in države od (zgodnjerednjeveškega) preseljevanja ljudstev do obdobja po koncu druge svetovne vojne. Stenska poslikava Slavka Pengova v predverju velike dvorane Državnega zbora RS iz leta 1958. Detajl prikaza narodnega prebujenja: baron Žiga Zois sedeč v vozičku, Anton Tomaž Linhart z mapo »Akademija delovnih«, v ozadju teh figur je nakazan razvoj gledališča in slikarstva kot pars pro toto za umetniško dejavnost slovenskega naroda. (Foto: Matija Sušnik, Državni zbor RS.) Z dovoljenjem. / A monument to the cultural memory of the Slovenian nation and state building from the (early medieval) Migration Period to the post-WWII period. Mural by Slavko Pengov in the lobby of the Great Hall of the National Assembly of the Republic of Slovenia dating from 1958. Detail of depiction of national awakening: Sigmund Zois, patron of the Slovenian Enlightenment, in a wheelchair; litterateur and historian Anton Tomaž Linhart holding a folder entitled "Academia Operosorum". The background portraying the development of theatre and painting as a pars pro toto for the artistic activity of the Slovenian nation. (Photo: Matija Sušnik/National Assembly RS.) Used with permission.*

Redakcija te številke je bila zaključena 30. junija 2021.

Revija Acta Histriae je vključena v naslednje podatkovne baze / Gli articoli pubblicati in questa rivista sono inclusi nei seguenti indici di citazione / Articles appearing in this journal are abstracted and indexed in: CLARIVATE ANALYTICS (USA): Social Sciences Citation Index (SSCI), Social Scisearch, Arts and Humanities Citation Index (A&HCI), Journal Citation Reports / Social Sciences Edition (USA); IBZ, Internationale Bibliographie der Zeitschriftenliteratur (GER); International Bibliography of the Social Sciences (IBSS) (UK); Referativnyi Zhurnal Viniti (RUS); European Reference Index for the Humanities and Social Sciences (ERIH PLUS); Elsevier B. V.: SCOPUS (NL); DOAJ.

To delo je objavljeno pod licenco / Quest'opera è distribuita con Licenza / This work is licensed under a Creative Commons BY-NC 4.0.



Navodila avtorjem in vsi članki v barvni verziji so prosto dostopni na spletni strani: https://zdp.si.

Le norme redazionali e tutti gli articoli nella versione a colori sono disponibili gratuitamente sul sito: https://zdp.si/it/.

The submission guidelines and all articles are freely available in color via website http: https://zdp.si/en/.



VSEBINA / INDICE GENERALE / CONTENTS

<b>Žiga Oman:</b> Pravi jezik in kriva vera: reformacija na Slovenskem v učbenikih za pouk zgodovine do druge svetovne vojne .....	243
<i>Lingua giusta e falsa religione: la riforma protestante nei territori sloveni nei libri di testo di storia prima della Seconda guerra mondiale</i>	
<i>True Language and False Religion: The Slovene Reformation in School History Textbooks Prior to the Second World War</i>	
<b>Anja Mlakar:</b> The Role of Religion in Legends About Turkish Attacks .....	273
<i>Il ruolo della religione nei racconti sulle incursioni turche</i>	
<i>Vloga religije v povedkah o turških vpadih</i>	
<b>Jožica Čeh Steger:</b> Levstikov Martin Krpan in njegovi nasledniki do 1930: odnos do lastnega in tujega .....	301
<i>Martin Krpan di Levstik e i suoi successori fino al 1930: la posizione verso il proprio e lo straniero</i>	
<i>Levstik's Martin Krpan and His Successors to 1930: Attitude Towards the Domestic (One's Own) and the Foreign</i>	
<b>Marijan Premovič:</b> Trader Kanjoš Macedonovič as a Montenegrin National Myth .....	321
<i>Il commerciante Kanjoš Macedonovič come mito nazionale del Montenegro</i>	
<i>Trgovec Kanjoš Macedonovič kot črnogorski nacionalni mit</i>	
<b>Darja Mihelič:</b> Motivi iz slovenske zgodovine v pesniškem opusu Antona Aškerc (1856–1912) .....	337
<i>Motivi della storia slovena nell'opus poetico di Anton Aškerc (1856–1912)</i>	
<i>Motifs from Slovenian History in the Poetic Opus of Anton Aškerc (1856–1912)</i>	
<b>Tina Bilban:</b> Butalci Frana Milčinskega, njihova recepcija in vplivi na slovenski prostor .....	363
<i>Butalci di Fran Milčinski, il loro impatto sulla sfera culturale slovena</i>	
<i>Butalci by Fran Milčinski, Their Reception and Impact on the Slovenian Cultural Sphere</i>	



<b>Ksenija Vidmar Horvat:</b> Imperialne matere in slovenska nacionalna identiteta .....	389
<i>Madri imperiali e l'identità nazionale slovena</i>	
<i>Imperial Mothers and Slovene National Identity</i>	
<b>Natalija Majsova &amp; Jasmina Šepetavc:</b> Constructions of	
Post-Yugoslav Identities in Contemporary Slovenian Film .....	407
<i>Costruzioni di identità post-jugoslave nel cinema sloveno contemporaneo</i>	
<i>Gradnje pojugoslovanskih identitet v sodobnem slovenskem filmu</i>	
<b>Polona Tratnik:</b> Laibach in Neue Slowenische Kunst:	
razgradnja političnega spomina skozi umetnost .....	427
<i>Laibach e la Neue Slowenische Kunst: la scomposizione della</i>	
<i>memoria politica attraverso l'arte</i>	
<i>Laibach and Neue Slowenische Kunst: Deconstruction of</i>	
<i>Political Memory Through Art</i>	



Članki, objavljeni v tej številki Acta Histriae, so nastali v okviru raziskovalnega projekta *Kultura spominjanja gradnikov slovenskega naroda in države*. Raziskavo je finančno podprla Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije (ARRS, J6-9354).



The articles published in this issue of Acta Histriae were arised from the research project: *Cultural Memory of Slovene Nation and State Building*. This research was supported by Slovenian Research Agency (ARRS, J6-9354).

## PRAVI JEZIK IN KRIVA VERA: REFORMACIJA NA SLOVENSKEM V UČBENIKIH ZA POUK ZGODOVINE DO DRUGE SVETOVNE VOJNE

Žiga OMAN

Inštitut IRRIS za raziskave, razvoj in strategije družbe, kulture in okolja,  
Čentur 1F, 6273 Marezige, Slovenija  
e-mail: ziga.oman@irris.eu

### IZVLEČEK

*Reformacija na Slovenskem in njeni akterji zaradi vloge pri vzpostavitvi slovenskega knjižnega jezika sodijo med temeljne gradnike slovenskega naroda in države. Pri njihovem uveljavljanju v družbi imajo že od 19. stoletja pomembno vlogo učbeniki za zgodovino kot orodje uradne vednosti, ki mlade generacije z vsakokratnim ideološko ustreznim tolmačenjem preteklosti vključujejo v nacionalno ali državno skupnost. Članek analizira obravnavo slovenskih reformatorjev in reformacije v učbenikih za zgodovino do druge svetovne vojne, zlasti po letu 1881, v enem ključnih obdobjih vzpostavljanja slovenskega naroda in državnosti. Analiza pokaže, da so učbeniki – kljub splošnemu sprejetju konstitutivne vloge protestantskega slovstva za slovenski narod v 19. stoletju – do druge svetovne vojne odražali tudi mestoma zelo izrazita razhajanja pri vrednotenju reformacije med vodilnimi političnimi tabori.*

*Ključne besede: učbeniki, reformacija, kultura spominjanja, nacionalni imaginarij, gradniki naroda in države, zgodovina šolstva*

## LINGUA GIUSTA E FALSA RELIGIONE: LA RIFORMA PROTESTANTE NEI TERRITORI SLOVENI NEI LIBRI DI TESTO DI STORIA PRIMA DELLA SECONDA GUERRA MONDIALE

### SINTESI

*Alla luce del loro ruolo nell'istituzione della lingua slovena standard, la riforma protestante nei territori sloveni e i suoi attori sono considerati tra i principali edificatori della nazione e dello stato sloveni. Sin dall'Ottocento, i libri di testo di storia, quali strumenti di conoscenza ufficiale, svolgono un ruolo importante nella loro affermazione e valutazione nella società, coinvolgendo le giovani generazioni nella comunità della nazione o dello stato attraverso un'interpretazione ideologica appropriata del passato. Nell'articolo vengono analizzate le presentazioni dei riformatori sloveni e della riforma protestante nei libri di testo di storia risalenti*

*ai periodi antecedenti alla Seconda guerra mondiale, soprattutto dopo il 1881, durante uno dei periodi cruciali per la costituzione della nazione slovena e della sua statualità. I risultati dell'analisi rivelano che i libri di testo – nonostante l'accettazione generale nell'Ottocento del ruolo costitutivo della letteratura protestante per la nazione slovena – dei periodi precedenti la Seconda guerra mondiale a volte esprimevano marcate differenze tra i principali campi politici nella loro valutazione della riforma protestante.*

*Parole chiave: libri di testo, riforma protestante, memoria culturale, immaginario nazionale, edificatori della nazione e dello stato, storia dell'istruzione*

UVOD: REFORMACIJA V KULTURI SPOMINJANJA<sup>1</sup>

Protestantske reformacije so bile obdobje nekaterih najglobljih verskih, mentalnih, političnih in družbenih sprememb v predmodernej Evropi, prav tako so že v novem veku vplivale na nemajhen del preostalega sveta. Temu ustrezno ima reformacija<sup>2</sup> v več državah Srednje, Zahodne in Severne Evrope ter v nekaterih njihovih nekdanjih kolonijah še danes pomembno mesto v nacionalnih historiografijah in spada med najpomembnejše gradnike naroda in države. Posledično so reformacije in njihovi akterji v kulturah spominjanja kot zbirnega pojma, »ki označuje celoto neznanstvenih javnih uporab preteklosti« (Kuljić, 2012, 20), podvrženi prezentističnim interpretacijam, selektivnemu branju zgodovine, ki temelji na vsakokratnem sodobnem (ne)razumevanju preteklosti in čutu dolžnosti do njenega ohranjanja. V sekularnem, liberalnem in nacionalnem imaginariju ter kulturah spominjanja sodobnega Zahoda so protestantske reformacije večinoma<sup>3</sup> kontekstualizirane izrazito pozitivno, celo kot izvor moderne zahodne civilizacije in njenih idealov racionalizma, individualizma, verske svobode, človekovih pravic ter strpnosti, kot stopnica na linearni<sup>4</sup> poti k razsvetljenstvu, znanstvenemu napredku, nacionalni državi, demokraciji in tržnemu kapitalizmu, katolištvo pa je sočasno interpretirano predvsem kot reakcionarno. Enaki pogledi so močno prisotni tudi v Sloveniji (Mihelj, 2006, 109 sl.). Tovrstna tolmačenja reformacije imajo sicer že dvestoletno zgodovino in med njihovimi začetniki so bili nekateri najpomembnejši moderni misleci iz protestantskega sveta, npr. Hegel, Leopold von Ranke in Max Weber. Za recepcijo teh pogledov v širši družbi je bila v 19. in zgodnjem 20. stoletju najzaslužnejša sprega umetnosti (zlasti romantične), liberalnega in nacionalističnega aktivizma, predvsem v večinsko protestantskih državah pa tudi državnih politik, ki so svoje razumevanje oziroma instrumentalizacijo reformacije najširšim slojem prebivalstva kot t. i. uradno vednost (prim. Kosi,

1 Prispevek je nastal v okviru raziskovalnega projekta *Kultura spominjanja gradnikov slovenskega naroda in države* (ARRS, J6-9354), ki ga financira Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije (ARRS).

2 Beseda je v tej razpravi rabljena kot krovni pojem za protestantske reformacije, ne pa tudi za sočasne in predhodne reformne procese v Katoliški cerkvi ter prelome z njo, npr. za češko reformacijo.

3 Pogled na reformacijo je lahko tudi izrazito negativen, npr. z izpostavljanjem verskih konfliktov in nestrpnosti, patriarhalnega zatiranja, Luthrovega antisemitizma ali teologije, ki je človeku odrekla svobodno voljo. Kot negativna posledica reformacije se mdr. izpostavljajo še konformizem, potrošništvo in skrajni relativizem (Rublack, 2017, 4; Gordon, 2017, 779; Haug-Moritz, 2018, 373).

4 Tako npr. protestantsko podpiranje naravoslovnih znanosti, spodbujanje šolstva, prevodi Sv. pisma ter zavzemanje za liturgijo v ljudskih jezikih v novem veku niso izhajali iz modernega racionalizma, skrbi za kritično mišljenje, individualizma ali (moderne) nacionalizma, četudi so nanje (ob različnih drugih dejavnikih) vplivali, temveč je koreninilo v prizadevanjih za odrešitev človeštva (Rublack, 2017, 4, 6, 9–11). V tem soteriološkem kontekstu je bila tudi, kot poudarja Gabriele Haug-Moritz, »ideja nacije [...] umeščena v zgodovino odrešitve«, zato je Luthrov »[n]acionalni apel [...] predstavljal protestante kot »prave Nemce«, ki so bili enaki božjemu izvoljenemu ljudstvu Izraela« (Haug-Moritz, 2018, 381); (tudi) v tem okviru velja tolmačiti tudi pozive slovenskih protestantov »bogaboječim kristjanom« ter »ljubim Slovencem« (Makarovič, 2008, 56–57; Jerše, 2013, 143; prim. Kerševan, 2006, 17). Gl. še prejšnjo opombo.



2018a, 270–271) posredovale zlasti skozi komemoracije in izobraževalni sistem. Obenem je bila v skladu z nacionalističnimi interpretacijami preteklosti reformacija zaradi protestantskih prevodov Sv. pisma, liturgičnih idr. verskih besedil v ljudske jezike marsikje tolmačena tudi kot znanilka ali izvor modernih narodov,<sup>5</sup> zlasti tam, kjer je sicer versko delovanje reformatorjev privedlo tudi do vzpostavitve knjižnih jezikov iz ljudskih govorov, mdr. slovenskega (Rublack, 2017, 1–3; Gordon, 2017, 765–766; Haug-Moritz, 2018, 385).

V tem procesu je Martin Luther s spojitvijo liberalnih in nacionalističnih pogledov v 19. stoletju postal veliki Nemec, osvoboditelj vesti in nemškega naroda izpod jarma Katoliške cerkve, človek napredka, idejni oče ter temeljni mit leta 1871 ustanovljenega Nemškega cesarstva. Obstajala so prizadevanja, da bi postal »ekumenska« figura, ki bi združevala vse Nemce ne glede na njihovo konfesionalno pripadnost, a je do konca wilhelmskega imperija uradno ostal predvsem protikatoški simbol. Po porazu Nemčije v prvi svetovni vojni je Luther lahko znova postal združevalni simbol, čeprav so ga v weimarskem obdobju presojali zlasti kot teologa, nacistični režim pa je Luthra uporabil predvsem zaradi njegovega antisemitizma (Gordon, 2017, 776–777, 779; Haug-Moritz, 2018, 373).

Podobno je bil Jean Calvin ob štiristoletnici (1909) njegovega rojstva na obeh straneh Atlantika slavljen kot oče napredka in strpnosti, francoske *laïcité* ter kot znanilec ameriške demokracije. Komemoracije so tedaj prirejale različne politične skupine od liberalnih protestantov do radikalnih socialistov, vse pa je v zadrego spravljala Calvinova vloga pri usmrtni Miguelu Servetusa zaradi herezije (Gordon, 2017, 777–778).

Tudi nadvse ugleden položaj, ki ga imata protestantsko slovstvo, predvsem opus Primoža Trubarja, in reformacija v dominantni različici slovenske kulture spominjanja kot dva izmed najpomembnejših gradnikov slovenskega naroda in države,<sup>6</sup> temelji na liberalnih, romantičnih ter nacionalističnih pogledih »narodnega preporoda« in političnih sporov iz poznega 19. ter zgodnjega 20. stoletja. Danes je reformacija na Slovenskem kljub določenim razhajanjem interpretirana kot eden glavnih izvorov slovenskega knjižnega jezika ter posledično naroda (vsaj modernega), od časa osamosvajanja naprej pa tudi državne samostojnosti. Posledično velja pozornost zlasti slovstvenemu delu slovenskih reformatorjev, njegova verska podstat pa je marginalizirana. Pri reformaciji v slovenski kulturi spominjanja je, kot poudarja Sašo Jerše, »v ospredje vselej postavljena Trubarjeva vera v slovenski jezik« (Jerše, 2009, 21), tj. vera v slovenski narod. Prav prispevek protestantov k slovenskemu knjižnemu jeziku je tudi edini nesporno pozitiven prispevek reformacije v okviru različnih zamišljanj slovenske nacije. Predvsem v tem nacionalno-jezikovnem kontekstu je protestant Trubar tudi v večinsko katoliški državi lahko postal nacionalni svetnik,<sup>7</sup>

5 Gl. prejšnjo opombo.

6 O pojmi gradniki naroda in države prim. Kolsto, 2014. Slovenske je kot »kraje spomina«, po Pierru Nora-ju, v enem prvih naborov podal Sašo Jerše, med njimi Trubarja in reformacijo (Jerše, 2017, 258–259).

7 O pojmu kulturnega svetništva prim. Dović, 2016, 7–15.

kar je bilo toliko lažje, ker so ga tudi liberalci kot njegovi največji zagovorniki že v 19. stoletju praktično povsem sekularizirali za lastne potrebe (Kerševan, 2006; 13–14; Mihelj, 2006, 78, 104; Hardi Vitorović, 2006, 219; Jerše, 2013, 134–137, 140–142, 148–149).

Današnji položaj slovenskih protestantskih piscev v dominantni kulturi spominjanja je rezultat prizadevanj jezikoslovcev, literarnih zgodovinarjev, teologov in drugih izobražencev ter literatov od zgodnjega 19. stoletja naprej. V obdobju, ki ga obravnava ta članek, predvsem Žiga Zoisa (Trubar in Adam Bohorič kot »naša klasika«), Matija Čopa (Trubar kot kranjski oziroma slovenski Ciril in Metod), Jerneja Kopitarja (Trubar kot »naš Kolumb«), Antona Aškercja (Trubar kot »novi svetnik«, ki naj bi za Slovenskem postal, kar je Jan Hus za Čeha), Ivana Prijatelja, Franceta Kidriča (Trubarjevo delo kot »jutranja zarja novega dne«) in Mirka Rupla. Prevladujoči pogled na reformacijo na Slovenskem se je uveljavljal v času političnih sporov med liberalnim in katoliškim taborom<sup>8</sup> v poznem 19. in zgodnjem 20. stoletju z vrhuncem polemike v letih okrog »uradne«<sup>9</sup> štiristoletnice (1908) Trubarjevega rojstva. Spori so se začeli v drugi polovici 19. stoletja, ko se je ob diferenciaciji slovenske politike začela tudi vse bolj negativna recepcija Trubarja in reformacije, zlasti s strani katoliških izobražencev, denimo z zavračanjem ali relativiziranjem Trubarjevega prvenstva pri vzpostavljanju knjižne slovenščine (npr. protestantska »novoslovenščina« proti »starslovenski« glagolici pri Josipu Grudnu), očitki, da je bila njegova slovenščina slaba, napadi na njegovo osebnost, načelnimi obsodbami protestantizma (npr. Anton Martin Slomšek) ter reformacije kot Slovencem tuje (npr. Ivan Pregelj) in ponemčevalske (npr. Janez Evangelist Krek). V liberalnem taboru so reformacijo na Slovenskem praviloma pojmovali kot del napredka in izraz narodovega hrepenenja po svobodi, ki ga je nasilno zatrla protireformacija, v katoliškem pa so trdili, da je izginila, ker je bila Slovencem tuja. Za liberalce je bila reformacija privlačna v okviru polemik o ločitvi Cerkve od države, zlasti od izobraževanja in znanosti, ter o svobodi umetniškega izražanja. Povezovali so jo tudi z vero v napredek in moč razuma, hkrati pa njene verske vidike zavračali kot presežene. V katoliškem taboru so večinoma sicer pritrdjevali pogledom na protestantske izvore knjižne slovenščine, a so jih skušali relativizirati ali vsaj izpostavljali »krivoverstvo« avtorjev. Slovenske protestantske pisce sta z zgodovinopisnim delom branila tudi ljubljanski (nemški) luteranski pastor Theodor Elze in zgodovinar August

8 Socialni demokrati so reformacijo presojali zlasti glede na njeno sovpadanje s kmečkimi upori in odnos reformatorjev do teh (Hardi Vitorović, 2006, 246–248). Med obema vojnama so komunisti, tj. Edvard Kardelj alias Sperans, Trubarja sicer označili za oportunističnega reakcionarja, ker se je povezal z nemškim (*sic*) plemstvom in obsodil upornike, a so ob uporih tudi protestantsko književnost določili za temeljni kamen (gradnik) slovenskega naroda. Določeno priznanje je Kardelj izkazal tudi Tomažu Hrenu kot nosilcu meščanskih idej in borcu zoper plemiški partikularizem ter ga primerjal s kardinalom Richelieujem (Sperans, 1939, 51–58). O povezavi med kmečkimi upori in luteranstvom, ki je odločilno prevladovalo med protestanti na Slovenskem, prim. Blickle, 1998, 63–67; Burgess, 2017, 95–96.

9 Natančen datum Trubarjevega rojstva ni znan, a Boris Golec utemeljeno sklepa, da se je rodil v dneh pred 9. junijem, enkrat v letih 1507–9 (Golec, 2014).

Dimitz, na začetku 20. stoletja pa Elzejev naslednik Ottmar Hegemann. Na izsledke njihovih študij so se opirali vsi protagonisti spora, a so liberalci v tehtnejšo polemiko vstopili zlasti z literarnimi deli. Na spor je od zadnjih let 19. stoletja vplivalo še avstrijsko-nemško nacionalistično gibanje *Los von Rom!* (*Proč od Rima!*),<sup>10</sup> ki se je populistično sklicevalo na reformacijo in zahtevalo združitev avstrijskih historičnih dežel z Nemškim cesarstvom ter izstop Nemcev iz Katoliške cerkve. Gibanje je med Čehi in Slovenci sejalo strah pred germanizacijo ter krepilo enačenje reformacije z načrtnim ponemčevanjem, čeprav ni bilo posebej učinkovito (Grdina, 2006; Hardi Vitorović, 2006).

Po prvi svetovni vojni je spor o vlogi reformacije na Slovenskem počasi poje-njal. Kot izpostavlja Igor Grdina, se je pogled na prelomni pomen prvih slovenskih knjig uveljavil do te mere, da je »*imeti Trubarja na svoji strani [...] postalo del konjunktura. Šele tedaj se je mogel reformator pojaviti kot simbol oziroma alegorija pozitivnega mita.*« (Grdina, 2006, 231)

Namen članka je proučiti, kako se je ta proces ter soobstoj liberalnega in ka-toliškega tolmačenja reformacije na Slovenskem oziroma dveh kultur spominjanja odražal v obravnavi tematike v slovenskih učbenikih za zgodovino do druge svetov-ne vojne, v enem ključnih obdobjih vzpostavljanja slovenskega naroda in državnosti. Obenem je treba izpostaviti, da se učenci in učenke z reformacijo na Slovenskem ter njenimi akterji niso srečevali zgolj pri pouku zgodovine, temveč tudi pri urah slovenščine in pri obveznem katoliškem verouku, ki pa nista predmet te razprave.

## UČBENIKI ZA ZGODOVINO KOT ORODJE URADNE VEDNOSTI

Kultura spominjanja še zdaleč ni odvisna le od znanstvenih spoznanj, čeprav se napaja tudi iz njih, saj tvori preohlapen in preveč fluiden imaginarij, ki ga je Todor Kuljić opredelil kot širšo, ne nujno institucionalizirano<sup>11</sup> obliko kolektivnega spomina kot družbeno integrativno verzijo preteklosti, ki zajema vse neznanstvene rabe le-te (Kuljić, 2012, 19–21). Posledično je kultura spominjanja vselej pluralna in ob njeni uradni oziroma dominantni obliki, ki je zaradi sledenja agendam ter interesom vsakokratne sedanjosti (oblasti, ideologije, norm, vrednot) prav tako zelo selektivna, obstajajo tudi druge, saj lahko imajo različne družbene skupine različne ali celo nasprotujoče si zgodovinske spomine, denimo luterani, katoličani in prekrščevalci na reformacijo. Kolektivni spomin, kot v skladu z Eviatarjem Zerubavelom izpostavljata Jeffrey K. Olick in Joyce Robbins, je sociobiografski spomin, »*skozi katerega občutimo ponos, bolečino ali sramoto zaradi dogodkov, ki so se pripetili našim skupinam, še preden smo jim pripadali*«<sup>12</sup> (Olick & Robbins, 1998, 123), zato

10 Njegov voditelj Georg vitez pl. Schönerer je bil med Hitlerjevimi vzorniki (Hardi Vitorović, 2006, 220, op. 3).

11 Nasprotno Jan Assmann razlikuje institucionalizirano kulturo spominjanja od kolektivnega spomina, kot ga je definiral Maurice Halbwachs, in tega imenuje komunikativni spomin (Assmann, 2008, 111).

12 »[T]hrough which we feel pride, pain, or shame with regard to events that happened to our groups before we joined them« (Olick & Robbins, 1998, 123).

sta spominjanje in identiteta tesno prepletena. Prvo določa, česa se spominjamo, druga pa ohranja občutek pripadnosti skozi čas in prostor. Zaradi tega emocionalnega naboja je spominjanje lahko brez težav odporno na t. i. uradno vednost, ki je posredovana zlasti skozi državni izobraževalni sistem, medije in komemoracije. Njihova naloga je, da državljanom dopovejo, zakaj jih morajo neki ljudje ali dogodki iz preteklosti zanimati in zakaj se jih tičejo, kar že samo po sebi zahteva koherentne pripovedi brez akademskih nejasnosti in negotovosti. Zaradi povezave med čustvi in spominom imajo pri uveljavljanju kulture spominjanja vselej zelo pomembno vlogo mediji in umetnosti, v sodobnem času zlasti popularne, pa tudi turizem kot trženje kulturne dediščine, s čimer je zgodovinski imaginarij dodatno odvisen tudi od trga (Mihelj, 2006, 76, 97; Tamm, 2016, 23–24; Gordon, 2017, 765–767).

Odločilnega pomena za seznanitev z uradno oziroma dominantno kulturo spominjanja je predvsem izobraževalni sistem, saj v sodobnem času zajame praktično vse državljane, vsaj na osnovnošolski ravni. Recepcija te uradne vednosti je del procesa oblikovanja pozitivnega odnosa do naroda, domovine, države oziroma oblasti (Bernik, 2006, 67), procesa vključevanja v vsakokratni družbeni red, ki bi ga lahko poimenovali tudi akulturacija v nacionalno skupnost in ki v šolah že od 19. stoletja (Weber, 1976, 330–333) poteka skozi pouk nacionalne (nacionalizirane) zgodovine in geografije ter uradnega oziroma maternega jezika, zlasti nacionalne oziroma narodne književnosti.

Stuart J. Foster in Keith A. Crawford poudarjata, da so učbeniki kot orodja socializacije in prostori ideološkega diskurza močna orodja, ki mlade vključujejo v določen zgodovinski, kulturni in družbenoekonomski red. Šolski pouk je sistem vednosti, ki vključuje vrednote in dominantno ideologijo neke družbe, posredovane skozi zgodbe, ki si jih te družbe (npr. narodi) pripovedujejo o sebi. Te zgodbe so jedro uradne vednosti, ki naj bi jo mlade generacije ponotranjile in podpirale kot zavezujočo resnico, pri čemer ima poseben pomen prav pouk zgodovine. Ta je eden najbolj razširjenih šolskih predmetov, uporaba učbenikov pa najbolj razširjena praksa podpore pri učenju. Ne glede na to, kako nevtralni se lahko zdijo, imajo učbeniki zgodovine vedno določen ideološki naboj, saj si tudi v najbolj pluralnih družbah prizadevajo otrokom vcepiti določene vrednote, nacionalni etos ter občutek za politično ortodoksijo. Zato jih je treba razumeti kot orodje diseminacije in krepitve dominantnih oblik kulture, idej, vrednot in znanja oziroma uradne vednosti kot tiste, ki je prejela uradni žig »resnice«, o kateri se otroci zelo hitro naučijo, da je zavezujoča, saj je od njene pravilne recepcije odvisen njihov šolski uspeh. Učbeniki zgodovine so ključen dejavnik vzpostavljanja nacionalnega spomina, identitete in zavesti. Temeljijo na kulturni, ideološki in politični moči dominantnih skupin, ki svoje videnje narodne oziroma nacionalne homogenosti uveljavljajo skozi konstrukcijo in promocijo specifičnega zgodovinskega spomina, zato niso (le) nabor znanstvenih dejstev. Ta hegemonija se v učbenikih zgodovine odraža s selekcijo dejstev in pogledov v prid vednosti, ki si lasti status vélike pripovedi (*master narrative*) ter promovira občutek deljene zgodovine in identitete, sočasno pa omejuje pogled otrok na določene zgodovinske dogodke ter procese. Konstrukcija nacionalnega spomina



vključuje nacionalno pozabo. Poudarjanje določenih vidikov preteklosti zasenči preostale, kar neizogibno vodi v spore, ko zgodovino preoblikujejo med seboj tekmujoče interesne skupine, ki si želijo dominirati ali vsaj sodelovati v konstrukciji tistega, kar naj velja kot nacionalni spomin. Zaradi kulturne, ideološke in politične selekcije posreduje pouk zgodovine pogosto razvodenel, pristranski, včasih izkrivljen ali fiktiven pogled na preteklost (Foster & Crawford, 2006, 1–9, 20).

Vendar se tudi diskurzi in pripovedi, ki v učbenikih manjkajo ali so v njih marginalizirani, tj. kulturne ter zgodovinske tišine, lahko razkrijejo skozi t. i. omenjanje (*mentioning*), kot ga je poimenoval Michael W. Apple, namreč kadar se pojavijo kot omejeni in izolirani elementi zgodovine in kulture manj močnih skupin, ki so vključeni v tekst (Apple, 2000, 53), npr. reformacije v učbenikih katoliških držav in nacij.

Seveda pa bi bilo zgrešeno trditi, da učitelji vse, kar je zapisano v učbenikih, dejansko poučujejo (prim. Režek, 2020, 142) ter da učenci tekste vselej nekritično sprejemajo (vsaj ko ne gre za ocene), kajti etnografske študije učilnice in pouka so pokazale, da so besedila recipirana zelo različno – od nekritičnega ali dominantnega branja do dogovornega, ko so sprejete osnovne premise besedila, četudi bralstvo dvomi o specifičnih delih, pa do nasprotujočega branja, ki vsebino izrecno zavrača (Foster & Crawford, 2006, 14).

Obenem velja upoštevati, da se recepcija uradne vednosti, ki je posredovana pri pouku, prepleta z vedenjem vseh, ki so šolanja že bili deležni in s katerimi so otroci pogosto v stiku, v prvi vrsti z družinskim spominom ter zgodovinskim imaginarijem svojih staršev in sorodnikov, ki se lahko tudi zelo razlikuje od dominantne velike pripovedi. Te in preostale družbene interakcije, danes razširjene s spletnimi omrežji, lahko recepcijo uradne vednosti krepijo, modificirajo, slabijo pa tudi izničijo.

## REFORMACIJA NA SLOVENSKEM V UČBENIKIH DO LETA 1918

Po ukinitvi protestantskega šolstva v okviru protireformacije na prelomu 16. in 17. stoletja ter sledečem skoraj dvestoletnem monopolu Katoliške cerkve nad izobraževanjem, pri čemer je imel pomembno vlogo zlasti jezuitski red (Gabrič, 2009, 12), v avstrijskem prostoru ni mogoče pričakovati, da bi v župnijskih šolah, na jezuitskih gimnazijah ali na univerzah na reformacijo gledali drugače kot izrazito odklonilno. Stanje se je lahko začelo spreminjati šele z začetkom vzpostavljanja<sup>13</sup> bolj akonfesionalnega državnega izobraževalnega sistema.

Splošna šolska obveznost v avstrijskih deželah in s tem v največjem delu slovenskega jezikovnega prostora je bila, tudi pod vplivom razsvetljenstva, uzakonjena 6. decembra 1774, ko je vladarica Marija Terezija (vl. 1740–80) potrdila t. i. splošno šolsko naredbo (*Allgemeine Schulordnung für die deutschen Normal- Haupt und Trivialschulen in sämtlichen Kaiserl. Königl. Erbländern*), ki je bila tri leta kasneje prevedena tudi v slovenščino, kot prvi šolski zakon, izdan v slovenskem jeziku.

13 Podrobneje o zgodovini šolstva na Slovenskem do leta 1941 npr. Ciperle 1976; 1979; Schmidt, 1988.

Naredba je izhajala s stališča, da je »vzgoja mladine obeh spolov najpomembnejša podlaga resnične blaginje vseh nacij«<sup>14</sup> (ASO, 1774, 4). Na podeželju, kjer je živel tudi velika večina prebivalstva slovenskih dežel, naj bi otroke v trivialkah naučili predvsem osnov branja, pisanja in računanja, za glavne šole in normalke v mestih ter trgih pa je bilo predvideno, da bi v kurikulum dodali še nemščino in latinščino ter predmete, ki so jih zahtevali razvoj znanosti in gospodarske potrebe države, med njimi zgodovino. Pouk zgodovine je potekal tudi na gimnazijah. Že cesar Karel VI. (vl. 1711–40) je leta 1735 odredil obvezen pouk *studium historiarum* na jezuitskih gimnazijah (Bruckmüller, 1999, 514), ki so bile leta 1775, dve leti po (začasni) razpustitvi jezuitskega reda, prvič modernizirane (Bernik, 2011, 98). Vendar je pouk zgodovine kljub delni modernizaciji ostal podrejen latinščini kot osrednjemu predmetu, enako kot matematika, geografija in (preostalo) naravoslovje. V šolah na podeželju vojvodine Kranjske je pouk potekal predvsem v slovenščini, na Štajerskem in Koroškem v obeh deželnih jezikih, v večjih mestih in trgih v vseh treh vojvodinah pa v nemščini. Učbeniki so bili še zelo redki, a četudi bi učenci in učenke do njih imeli lažji dostop, bi bila recepcija učbeniških vsebin zelo skromna, saj je na začetku 19. stoletja pouk obiskovalo le okoli 15 % šoloobveznih otrok (Gabrič, 2009, 15–17).

Katoliška cerkev je kljub izgubi monopola nad šolstvom še naprej pomembno soodločala o avstrijski šolski politiki, kar se je po izbruhu francoske revolucije znova okrepilo in se še dolgo ni spremenilo (Gabrič, 2009, 14, 17). Vendar je že tolerančni patent cesarja Jožefa II. (vl. 1765/80–90) iz leta 1781 (Zajšek, 2011, 92–93) bržkone omogočil učiteljem, da so do dogajanja v 16. in 17. stoletju lahko zavzeli bolj nevtrarno stališče.

Tako stališče je zavzel tudi prvi učbenik za zgodovino, namenjen (tudi) slovenskim otrokom. Na Kranjskem so ga skupaj z učitelji na voljo dobili sredi napoleonskih vojn izpod anonimiziranega peresa domačega avtorja Valentina Vodnika (1758–1819) z naslovom *Geschichte des Herzogthums Krain, des Gebiethes von Triest und der Graffschaft Görz*, izšel pa je leta 1809 pri državnem založniku učil na Dunaju. Načrtovan je bil torej še pred francosko vzpostavitev Ilirskih provinc. Sicer na deželno zgodovino osredotočeno in povrh v nemškem jeziku napisano delo se je reformacije na Slovenskem dotaknilo le bežno, a se je vzdržalo vrednostnih sodb, izvzemši, da so se dogajanje in nekateri akterji avtorju zdeli dovolj pomembni, da jih je vključil v učbenik. Kaže, da se je pri tem naslonil na podobno nevtralne zapise v osmi knjigi Valvasorjeve *Slave vojvodine Kranjske* (prim. Valvasor, 2017, 147–149). Nevtralni oris očitno tudi cenzorjev ni zmotil. Navsezadnje je Vodnik le na kratko omenil, da se je pod Trubarjem (*Truber*) na Kranjskem začel širiti Luthrov nauk, zlasti med plemstvom in meščanstvom, a tudi med podeželskim prebivalstvom, vse dokler niso bili po enem stoletju (1531–1630) vsi protestanti spreobrnjeni ali izgnani. Več besed o protireformaciji učbenik ne vsebuje. V njem

14 »Erziehung der Jugend, beyderley Geschlechts, als die wichtigste Grundlage der wahren Glückseligkeit der Nationen« (ASO, 1774, 4).

sta na kratko omenjeni še (deželnoštanovska) protestantska šola v Ljubljani, od rektorjev na istem mestu le Nikodem Frischlin, ter tiskarna Janža Mandeljca (*Johann Manlius* ali *Mandel*), ki je nastala zaradi Trubarjevih prizadevanj in tiskala tudi slovenska besedila. Čeprav je Vodnik prvenstvo pri tvorbi slovenskega knjižnega jezika in tisku v njem pripisal Trubarju, pri čemer se je skliceval nanj in na Dalmatina, ga nikjer ni izrecno navedel kot avtorja prve slovenske knjige ne kot prvega prevajalca Sv. pisma v slovenščino. Nekaj besed je trem protestantskim avtorjem namenil še med opisi domačih izobražencev: Bohorič kot avtor prve slovenske oziroma kranjske slovnice in rektor ljubljanske šole, Trubar kot »izdajatelj več slovenskih spisov« (*Herausgeber mehrerer Windischen Schriften*) ter Dalmatin kot prevajalec celotne Biblije v slovenski jezik; zadnja sta podana kot »znana učenemu svetu« (*sind in der gelehrten Welt bekannt*) ([Vodnik,] 1809, 44–47).

Do izida naslednjega slovenskega učbenika za zgodovino je preteklo skoraj celotno 19. stoletje. Medtem je počasi naraščal obisk pouka, ki naj bi se ga v revolucionarnem letu 1848 udeleževala že tretjina šoloobveznih otrok (Gabrič, 2009, 19). Na gimnazijah je bila v letih 1806–7 zgodovina združena v en predmet z geografijo; tako je ostalo do leta 1910. Pouk zgodovine ožje domovine, tj. posamezne kronovine, je bil predviden le v zadnjem letniku gimnazije, kar se v bistvu ni spremenilo do konca habsburške monarhije. Po revolucijah v letih 1848–49 so bile uvedene osemletna nižja in višja gimnazija ter realke za bodoči trgovski in tehnični kader, s čimer je bilo konec štanovske narave šolstva. Na gimnazijah so pri pouku geografije in zgodovine obdobje po 15. stoletju, vključno z (evropsko) reformacijo, obravnavali v 4. razredu. Predmetu je bila namenjena malo več kot osmina vseh ur (na realkah desetina, na učiteljskih še manj), enako kot pouku materinščine, pri katerem sta bila leta 1849 med najpomembnejšimi domačimi literati že izpostavljena tudi Trubar in Dalmatin (Bruckmüller, 1999, 514–516; Govekar-Okoliš, 2011, 84–86, 90–91; Bernik, 2011, 98–99).

Dobro desetletje kasneje je k bolj nevtralnemu vrednotenju reformacije v avstrijskem šolstvu verjetno pripomogel tudi protestantski patent cesarja Franca Jožefa I. (vl. 1848–1916) iz leta 1861, ki prinesel enakopravnost evangeličanov in katoličanov (Zajšek, 2011, 93), ne le dotedanje strpnosti »njegovega apostolskega veličanstva« do prvih.

V izobraževanju kot takem je leta 1869, v času Avstro-Ogrske, dejanske spremembe prinesel Državni zakon za ljudske šole (*Reichsvolksschulgesetz*) za Kraljestva in dežele zastopane v državnem zboru (tj. avstrijske ali Cisaljtanijo). Odpravil je dotedanjo delitev osnovnih šol na trivialke, glavne šole in normalke, prejšnjo šestletno šolsko obveznost pa je razširil na osem let. Po novem so morali osnovno šolo obiskovati vsi otroci, ne le tisti, ki so živeli v določeni oddaljenosti od šole kot dotlej (Bernik, 2006, 16). Šele s tem je bila uvedena dejanska šolska obveznost, čeprav je zakon še dopuščal, da so manj razvite dežele lahko obdržale šestletno obveznost, kar je izkoristila tudi Kranjska (Gabrič, 2009, 20). Cerkev je z novim zakonom izgubila nadzor nad učiteljstvom, šole so postale v celoti državne in deželne ustanove, učitelji pa državni uslužbenci, neodvisni od duhovščine; to je

omogočalo tudi bolj nevtralno vrednotenje reformacije. Novi zakon je določal, da je naloga ljudskih šol *»otroke nravno-versko vzgajati, razvijati jim duševne moči, oskrbovati jih s potrebnimi znanostmi in zvedenostmi, da se lahko dalje izobražujejo za življenje in dajati jim pravo predstavo, da bodo kdaj vrli ljudje in državljani«* (Bernik, 2006, 16).

Zakon je v ljudske šole kot obvezni učni predmet vpeljal tudi zgodovino, ki je bila do konca Avstro-Ogrske eden od štirih predmetov t. i. realij, ki so morali obsegati, *»kar je učencem najdumnejše in najimenitnejše, kar je vredno vedeti iz prirodopisja, prirodoslovja, zemljepisja in zgodovine s posebnim ozirom na domovino in nje ustavo«*. Učni načrti so vključevali le glavni namen pouka zgodovine ter kratek opis vsebin, ki naj bi jih poučevali v posameznem razredu, z malo ali brez navodil za uspešno delo pri pouku; že zato je trajnejša recepcija učnih vsebin vprašljiva. Te so bile predstavljene kot pripovedke in povesti v nižjih razredih ter kot slike posameznih obdobj v višjih. Predvsem so učitelji morali za pouk izbrati tiste zgodovinske pripovedi, ki so ob razlagi vključevale še prebujanje domoljubnih občutkov, zlasti s posredovanjem lahko razumljivih, kratkih in zanimivih biografij pomembnih akterjev politične, kulturne idr. zgodovine. Učni načrt je bil osredotočen na avstrijsko zgodovino, v okviru katere so učitelji morali poudarjati spominske dneve domovine, da bi vzgajali ljubezen do države in cesarske rodbine. Koliko in kako so pri tem vključevali in vrednotili slovensko zgodovino, pa je bilo na vseh stopnjah šolanja (vselej) odvisno od posameznih učiteljev (Govekar-Okoliš, 2011, 93–94). Proti koncu 19. stoletja so avstrijski učbeniki sledili didaktiki Gustava Ruscha iz leta 1884. Poudarjal je pomen zgodovinske personifikacije in navajal vrsto vzornikov iz politične in vojaške zgodovine, ki naj bi pomagali pri razvoju moralnih lastnosti učencev in oblikovanju njihovega značaja. Metodična izvedba pouka je obsegala razlago učitelja, ki ji je v višjih razredih sledilo branje učbenika. Ti so bili obvezni in strogo predpisani s strani ministrstva za bogočastje in pouk (*Ministerium für Cultus und Unterricht*). Na Slovenskem so tedaj v višjih razredih osnovnih šol uporabljali slovenske učbenike zgodovine, ki pa so bili pretežno le prevod nemških. Avstrija je imela za vso državo organizirano založbo, ki je tiskala isti učbenik v več jezikih in ga posredovala v šole. Iz učbenikov naj bi se otroci samostojno učili, ko so prišli domov; če so ob drugih obveznostih utegnili. Po učnem načrtu iz leta 1901 je bil glavni cilj pouka zgodovine, da *»učenci poznajo najvažnejše prigodbe iz zgodovine svojega domovja, iz domovine in občne zgodovine, sosebnost [sic] take, ki jim ustanavljajo značaj in pospešujejo domoljubje«*. Ob zgodovinskih vsebinah je pouk zgodovine vključeval še vsebine ustavnega prava in političnega pouka, saj naj bi posredoval predvsem tisto znanje, ki naj bi prispevalo k vzgoji učencev v vzorne bodoče državljane. Zlasti večnacionalni značaj države je obenem terjal še razvoj *»požrtvovalnega patriotizma do svojega naroda in do lastne države«*. Našteto je veljalo zlasti za dečke, saj je bilo za dekleta že v osnovi določenih manj učnih ur, da so pridobili učne ure za t. i. ženska ročna dela in gospodinjstvo. Recepcijo vsebin



je nedvomno oteževala tudi enciklopedična nasičenost z imeni, letnicami in podrobnimi opisi dogodkov. Faktografsko znanje je ustrezalo pojmovanju didaktike, po kateri je moral pouk zgodovine temeljiti na besednih razlagah, od otrok pa se je pričakovalo, da se bodo učili z branjem in ponavljanjem besedila. Posledično v tedanjih učbenikih ni nobenega slikovnega gradiva, zemljevidov, vprašanj ali nalog (Bernik, 2006, 24–25, 46–47, 72–73, 78, 365).

Zgodovina (z geografijo) je leta 1869 tudi na gimnazijah postala obvezen predmet, pri čemer je bil poudarek na razvoju monarhije in njenega ustroja, petnajst let kasneje pa so se temu pridružile še biografije pomembnih posameznikov (Bruckmüller, 1999, 516–517; Bernik, 2011, 99).

O tem, kako so v osnovnem in srednjem šolstvu pri pouku zgodovine in slovenščine v drugi polovici 19. stoletja vrednotili reformacijo na Slovenskem in slovensko protestantsko slovstvo, ob učbenikih povedo tudi pogledi nekaterih pomembnih pedagogov. Če je bilo od liberalno usmerjenega pedagoškega kadra pričakovano pozitivno vrednotenje, je bila med (konservativnimi) katoliškimi pedagogi uveljavljena dihotomija med priznanjem protestantskemu slovstvenemu delu in opozarjanjem na njihovo »krivo vero«. Pedagog in lavantinski škof Anton Martin Slomšek (1800–62, škof od 1846) je leta 1862 v *Drobtinica*h, svojem letopisu za učitelje, učence in starše, zapisal, da so »*Truber, Dalmatin, Bohorič in tiste dobe verstniki [...] našo slovenščino obudili, ako so ravno nesrečno od prave vere zavili*« (Slomšek, 1862, 72). Podobno so jih vrednotili tudi avtorji v časopisu *Učiteljski tovariš* (Hojan, 2009). A če je po Slomšku Bog »greške [reformatorjev] narodu našemu v dobro obrnil« (Slomšek, 1862, 72), je bil duhovnik in ljubljanski gimnazijski profesor Josip Marn (1832–93) precej ostrejši. Leta 1883 je trdil, da so bile Hrenove zasluge precej večje od Trubarjevih in je tudi Bohoriču, Dalmatinu ter drugim protestantom poiskal katoliške ustreznike, ki naj bi bili pomembnejši od njih, a se njegove teze niso uveljavile (Grdina, 2006, 215). Deset let kasneje je uveljavljene poglede katoliškega tabora v svoji čitanki za učiteljišča strnil pisatelj in pedagog Jakob Sket (1852–1912), mdr. zaslužen za to, da je slovenščina postala maturitetni predmet: »*Protestantovstvo je bilo sicer škodljivo v katoliško-cerkvenem oziru, ali vendar je dobro vplivalo na slovstveno gibanje in omiko narodovo.*« Za protireformacijo pa je menil, da »*je bila kolikor koristna v verskem, toliko kvarna v slovstvenem oziru*« (Sket, 1893, 38, 75).

Rastoči pomen slovenskih protestantskih piscev v nastajajočem nacionalnem imaginariju, ne glede na politični tabor, se je v učbenikih za zgodovino sicer odražal zelo skromno in počasi. Prvi slovenski po Vodnikovem je bil delo geografa in zgodovinarja Janeza Jesenka (1838–1908): *Občna zgodovina* iz leta 1881, namenjena nižjim razredom srednjih šol. Šele proti koncu učbenika je v poglavju *Narodno slovstvo* bežno omenjeno, da se je »[n]ovo slovensko slovstvo začelo z reformacijo; oče njemu je bil slavni Pr[imož] Trubar«, kot drugi »*bolj ali manj imenitni*« pisci tiste dobe pa so naštet še Dalmatin, Bohorič, Peter Pavel Vergerij ml., Sebastijan Krelj in Tomaž Hren (*Kren*) (Jesenko, 1881, 210). V primerjavi z Vodnikovim učbenikom

je bil Jesenkov kljub vpeljavi<sup>15</sup> treh novih akterjev reformacije na Slovenskem tozadevno neprimerno skromnejši. Deloma zato, ker je šlo za prevod nemških učbenikov (Bernik, 2006, 73), predvsem pa, ker je bil poudarek učnih načrtov na evropski in avstrijski zgodovini. Posledično niti ne preseneča, da učbenik med siceršnjo predstavitev reformacije in protireformacije (Jesenko, 1881, 19–33) ne obravnava slovenskih dežel.

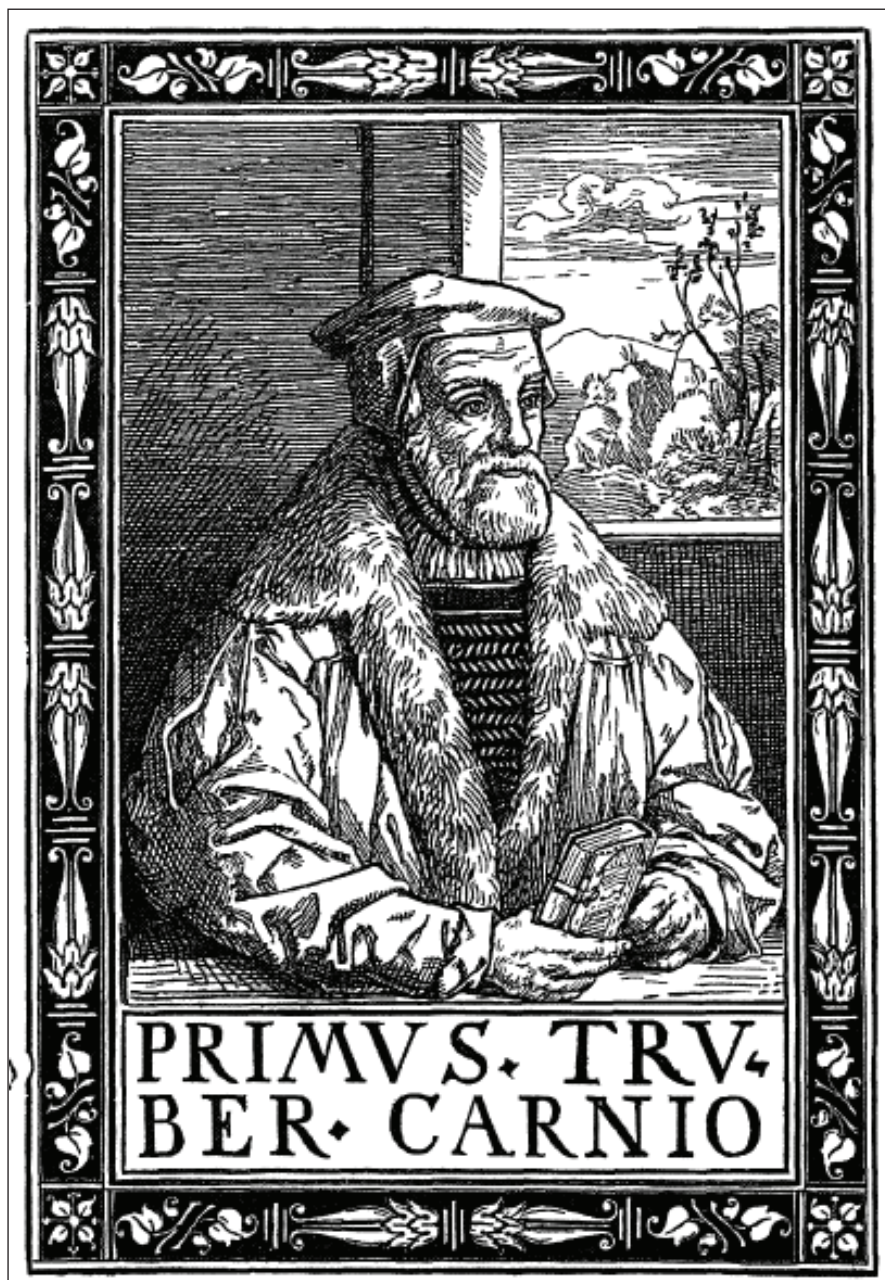
Šele desetletje mlajši učbenik zgodovinarja in geografa Ivana Vrhovca (1853–1902) *Zgodovinske povesti za meščanske šole* iz leta 1892 je urbani šoloobvezni mladeži na Kranjskem prvič<sup>16</sup> podal malo podrobnejši vpogled v reformacijo na Slovenskem, četudi še zelo kratek, saj sta ji posvečeni zgolj dve strani. Reformaciji avtor osebno ni bil naklonjen, ker se je Luther »spotikal tudi ob mnogo sv. resnic katoliške cerkve«, pomenljiv pa je tudi naslov tretjega poglavja: *Primož Trubar in Tomaž Kren*. Kot osrednja protagonista oziroma antagonist njune dobe so ju vrednotili tudi vsi nadaljnji učbeniki. Vrhovec je zapisal, da je novo vero »sprejelo tudi mnogo Slovencev«, prvi pa jim jo je oznanjal prav Trubar, čigar »najboljši pomočnik« pred begom v Württemberg je bil ljubljanski kanonik Pavel Wiener. O Trubarjevem opusu je Vrhovec kot prvi v učbenikih za zgodovino poudaril, da je leta 1550 v Tübingenu<sup>17</sup> »na svetlo« dal prvi slovenski tiskani knjigi, kasneje pa še več drugih del, ndr. »velik del sv. pisma«, pri čemer ga je podpiralo zlasti kranjsko in štajersko plemstvo. Ob plemstvu je »novo vero« sprejelo zlasti meščanstvo, »a privadilo se je je tudi kmetsko ljudstvo« (= Slovenci). Pri prizadevanju Habsburžanov za iztrebitev »krive vere« je na Kranjskem odločilno pripomogel zlasti Hren (*Kren*), po čigar smrti »ni bilo v slovenskih deželah nobenega protestanta več«. Hren je tudi spredvidel, da se je »kriva vera« širila zlasti zaradi tiska slovenskih knjig, zato je še sam poskrbel za slovenske prevode katekizmov idr. besedil (Vrhovec, 1892, 67–69).

Podatkovno je precej bolj skromna *Zgodovina novega veka* Antona Kaspreta (1850–1920) iz leta 1901, ki jo je zgodovinar in gimnazijski profesor ter ocenjevalec zgodovinskih učbenikov prevedel in priredil po avstrijskem nemškem učbeniku univerzitetnega profersorja Franza Martina Mayerja za nižje razrede srednjih šol iz leta 1893 (Bruckmüller, 1999, 523–524; Bernik, 2006, 73). Učbenik je bil za razliko od skoraj vseh tukaj analiziranih opremljen z nekaj slikovnega gradiva, med katerim je tudi sodobna upodobitev Trubarja (gl. sliko), ki je sicer le bežno omenjen kot ustanovitelj slovenske književnosti ter avtor »mnogo nabožnih knjig«, s katerimi je želel širiti »novo vero«. Tudi protireformacija na Slovenskem je zožena na Hrena kot pomembnega podpornika protireformacijskih prizadevanj Ferdinanda II. (Kaspret, 1901, 20, 33). Reformacija in protireformacija v Evropi sta sicer obravnavani na okoli tridesetih straneh učbenika.

15 Čitanke za srednješolski pouk slovenskega jezika so Krelja in Dalmatina prvič omenile isto leto kot Trubarja, tj. leta 1865, v *Slovenskem berilu za osmi gimnazijalni razred*, ki ga je izdal Franc Miklošič (1813–91). Malo starejše berilo istega izdajatelja za 7. razred gimnazije iz leta 1858 je od protestantov poimensko omenjalo le Bohoriča in Janeza Mandeljca (*Manlius*) (Tominec, 2009, 390–391).

16 Vsaj v tukaj analiziranih učbenikih za zgodovino. Enako velja za učbeniška »prvenstva« v nadaljevanju.

17 Pred slabim desetletjem je Kozma Ahačič dognal, da sta bili natisnjeni v mestu Schwäbisch Hall (Ahačič, 2013).



*Slika 1: Upodobitev Primoža Trubarja v učbeniku za zgodovino z začetka 20. stoletja (Kaspret, 1901, 20).*

Ob učbenikih je bilo na začetku 20. stoletja v rabi tudi učno gradivo za učitelje kot pomoč pri poučevanju zgodovine na vseh stopnjah, učitelji in otroci pa so imeli na voljo tudi šolski atlas za zgodovino (Bernik, 2006, 73).

Deset let po Kaspretovem učbeniku je izšla *Zgodovina srednjega in novega veka do westfalskega miru za višje razrede srednjih šol* šolnika Matija Pirca (1875–1927) in zgodovinarja Franca Komatarja (1875–1922), ki se politični zgodovini reformacije in protireformacije posveča vsaj podobno podatkovno izdatno kot današnja univerzitetna predavanja. Polemika ob »uradni« štiristoletnici Trubarjevega rojstva, vključno z izdajo prvega Trubarjevega zbornika (Ilešič, 1908) ter postavitvijo Trubarjevega spomenika (Franc Breneker, 1910) v Ljubljani (Globočnik, 2020), na učbenik še ni vplivala. To ne preseneča, saj je bil v skladu z učnimi načrti, enako kot njegovi predhodniki, namenjen utrjevanju avstrijske državne oziroma nacionalne zavesti. Posledično se slovenski zgodovini, enako kot Kaspretov, posveča zgolj na nekaj mestih, ne nazadnje pa je tudi Pirc-Komatarjev očitno le prevod in priredba nemškega učbenika.

Slovenski udeležbi v reformaciji je skupaj posvečenega še precej manj prostora kot v Kaspretovem učbeniku: tretjina ene strani od skupaj osemdesetih. Kot oznanjevalce Luthrovega nauka, prevajalce njegovih spisov in avtorje duhovnih pesmi sta Pirc in Komatar ob Trubarju navedla Krelja, Dalmatina in Bohoriča, od njihovega opusa pa le Dalmatinov prevod Sv. pisma, čeprav sta dodala, da so »[p]oleg verskih spisali še razne jezikovne in šolske knjige in s tem osnovali *novoslovensko slovstvo*«. Kot najbolj zaslužen za to je izpostavljen Trubar, četudi brez omembe prvenstva pri tvorbi knjižne slovenščine. Ob njegovem pridiganju na Kranjskem in Štajerskem je bila v povezavi z reformacijo prvič v učbenikih zgodovine omenjena še Goriška. Hren je vrednoten kot zvesti sobojevnik Ferdinanda (II.), ki mu je uspelo protireformacijo (v Notranji Avstriji) izpeljati brez prelivanja krvi (Pirc & Komatar, 1911, 293, 327).

Bolj kot deset vrstic, ki jih je učbenik namenil slovenskim protestantom, je pomenljivo, da gre za eno zelo redkih omemb slovenske zgodovine v njem nasploh. Od vsega 17 strani, ki so ji posvečene, so ob (proti)reformaciji predstavljeni le še čas od naselitve Slovanov pod Avari do konca karantanske neodvisnosti, obdobje pod karolinško in velikomoravsko državo ter kmečki upor leta 1515 (Pirc & Komatar, 1911, 44–49, 66–72, 276–278). Enako kot v Kaspretovem učbeniku, četudi je delo uglašeno z »*državnopolitično avstrijsko stvarnostjo*« (Kosi, 2018, 274), prav tovrsten izbor (*mentioning*), kot je v neobjavljenem rokopisu opozarjal že Sergij Vilfan (Bruckmüller, 1999, 511), kaže na pomembno mesto, ki so ga na začetku 20. stoletja protestanti kot očetje slovenskega knjižnega jezika vsekakor že imeli v dominantni kulturi spominjanja.

## UČBENIKI MED SVETOVNIMA VOJNAMA

S koncem Avstro-Ogrske ter vzpostavitev Kraljevine Srbov, Hrvatov in Slovencev (SHS) je do sprememb prišlo tudi v šolstvu, čeprav pred oklicem diktature ni bil sprejet noben predlog šolske reforme (Gabrič, 2009, 22). Kljub le enomesečnemu



obstoju predhodne Države Slovencev, Hrvatov in Srbov so bile že tedaj slovenizirane osnovne šole, preostale pa so ostale dvojezične do leta 1920; zadnja je nemški učni jezik do leta 1923 obdržala ljubljanska realka. Tedaj je bila v mariborski in ljubljanski oblasti šolska obveznost osemletna, a je bilo veliko otrok zadnji dve leti delno oproščenih pouka. Predmet *Zgodovina Srbov, Hrvatov in Slovencev* so poučevali v 3. in 4. razredu osnovne šole, njegov glavni cilj pa je bil v učnem načrtu jedrnato opredeljen kot »[s]poznavanje preteklosti Srbov, Hrvatov in Slovencev. Buditev nacionalnih in patrijotskih čustev« (Bernik, 2006, 26). Medtem ko naj bi po avstrijskih učnih načrtih pouk zgodovine vzgajal odgovorne ter domovini in vlada-joči rodbini zveste državljane oziroma podanike, je prvi jugoslovanski učni načrt k temu prvič dodal še nacionalna čustva v sodobnem pomenu, četudi je za narod – v skladu s sicer še zdaleč ne nesporno unitaristično državno ideologijo – priznaval le jugoslovanskega, razdeljenega na plemena Srbov, Hrvatov in Slovencev, in ga skušal uveljaviti tudi preko učbenikov (Dolenc, 2005a, 424–425; Gabrič, 2009, 22).

Po letu 1918 so spremembe nastopile tudi v didaktiki. Pouk zgodovine »junakov pesti in orožja, vitezev in kraljev«, ki je le »slavospev idejam in njenim nositeljem«, si je prizadevala spremeniti tako, da bi prikazal »predvsem ali vsaj v prvi vrsti go-spodarski razvoj ljudske družbe in posameznih razredov, zgodovino človeškega dela in trpljenja v posameznih dobah«. V slovenskem delu monarhije je France Fink leta 1924 izdal *Posebno ukoslovje zgodovinskega pouka na osnovnih šolah*, v katerem je grajal uveljavljeni enciklopedični pristop in za nalogo pouka zgodovine določil, da učitelji z njim »zbujajmo blaga čustva kakor spoštovanje in ljubezen do vladarja, do domovine in očetnjave. Prikazujmo jim zglede za hrabrost, požrtvovalnost, veli-kodušnost itd. ter vplivajmo tako na razvoj značaja. Učimo jih spoštovati vse to, kar so nam pridobili naši predniki z lastno močjo in srčno krvjo, ter utrjujmo voljo in veselje, da hočejo razširiti to podedovano imetje in uresničiti prevzete zgodovinske ideje. Zanimajmo naše učence za domačo zgodovino in jih obenem navajajmo, kako jim je ceniti domovino, domače šege in običaje, domači jezik itd., da se pozneje ne vdajajo tujim vplivom.« V teh napotkih je bila podaja snovi tudi zelo spolno določena: »Dečkom ugaja drugačna snov ko deklicam. Dečkom prikazujemo poleg kulturne zgodovine zlasti hrabre bojevnike, značajne in požrtvovalne može, pripovedujemo jim o političnih dogodkih, ustavnih stremljenjih itd. Pri deklicah poudarjamo bolj verske in npravne zgodovinske dogodke, govorimo z njimi o vzornih ženskih značajih, bodisi da jih najdemo na prestolih ali v navadnih razmerah [...], nadalje o umetnikih in njih delovanju, o kulturnih preporoditeljih itd.« (Bernik, 2006, 48–49).

Morda bi bilo pričakovati, da bo po odhodu Slovencev iz »črnožolte kletke narodov« v slovenskih učbenikih za zgodovino reformacija na Slovenskem razdelana veličastneje ali vsaj podrobneje, a do tega v času Kraljevine SHS še ni prišlo. Mogoče je šlo za posledico težav s sprejemanjem šolske reforme. Učbenik *Zgodovina novega veka za višje razrede srednjih šol*, ki sta ga leta 1924 izdala Komatar in Karel Capuder (1879–1960), je pravzaprav le ponovil besedilo avstrijskih predhodnikov. Sploh so v ljubljanski in mariborski oblasti uporabljali učbenike tistih slovenskih avtorjev (npr. Anton Brinar, Janko Orožen, Josip Melik), ki so zgodovino večinoma

poučevali že v Avstriji (Bernik, 2006, 74). V Komatar-Capudrovem učbeniku, ki je izšel po (začasni) depolitizaciji slovenskega šolstva (Dolenc, 2005b, 289–290), je Trubar ovrednoten kot najpomembnejši (posamezni) razširjevalec »nove vere« med Slovenci, kot njegovi pomočniki pri prevajanju Luthrovih spisov in pisanju nabožnih pesmi pa so navedeni Krelj, Dalmatin, Bohorič »in drugi«. Dalmatinov prevod Sv. pisma je tudi v tem učbeniku opredeljen kot »najvažnejše delo slovenskih luterancev«, omenja pa še vpeljavo bohoričice ter tisk slovenskih knjig v Württembergu. Enako kot Komatarjev predvojni učbenik je tudi povojni ponavljal tezo, da »se je z luteranstvom pri nas pričelo novoslovensko slovstvo«. Če je bil Hren znova naveden kot pomočnik Ferdinanda II., je opazna novost bolj negativna ocena posledic protireformacije, saj da »se je z izgonom ravno najbolj vernih protestantovskih meščanov, ki so bili dobri trgovci in obrtniki, in s sežiganjem zlasti slovenskih protestantovskih knjig in z zapiranjem šol storila deželam občutna škoda«. Kritičnost do protireformacije je mogoče lahko presenetljiva glede na Capudrov angažma v katoliškem gibanju (Šuštar, 2013), a iz istega razloga je bil tekst tudi neprimerno manj črnogled od Jerneja v Cankarjevih *Hlapcih*,<sup>18</sup> kajti »dosegla se je zopet verska enotnost in kmalu so goreči katoliški duhovniki, jezuiti in kapucini z vzgojo in misijoni utrdili katolicizem med ljudstvom in poskrbeli tudi za njegovo izobrazbo s šolami in knjigami«. Vsekakor je »cerkvena revolucija (reformacija)« – kar je bila po ruski revoluciji nedvomno zelo negativna asociacija – na Slovenskem ostala zelo skromno obdelana: manj kot štiri strani od sedemdesetih, na katerih je podano dogajanje v preostanku Svetega rimskega cesarstva in drugod po Evropi (Komatar & Capuder, 1924, 3, 23–24, 59–60).

Manj kot leto dni po uvedbi kraljeve ali šestojanuarske diktature ter preimenovanju države v Kraljevino Jugoslavijo sta bili 5. decembra 1929 potrjeni novi osnovnošolska in srednješolska zakonodaja. Prvi zakon je osnovne šole preimenoval v narodne in pouk osredinil na t. i. nacionalno skupino predmetov, med katerimi je bila tudi zgodovina. Ti predmeti so morali »vzbuditi v učencih zavest o državnem in narodnem edinstvu, zavest o nedeljivi jugoslovenski naciji in jugoslovenski ideologiji vobče«, kar je v multikonfesionalni državi vključevalo tudi versko strpnost. Sicer pa je moral pouk teh predmetov pripravljati učence za moralne, vdane in aktivne člane državne, narodne in siceršnje skupnosti. Zgodovina je bila v zakonu opredeljena kot »narodna povestnica z najznamenitejšimi dogodki iz obče zgodovine« in je vključevala tudi seznanitev učenk in učencev z izvrševanjem državljanskih dolžnosti in pravic. Leta 1933 sprejet učni načrt za narodne šole je predmetu zgodovine določil eno uro tedensko v 3. in tri v 4. razredu. Skladno z okrepljeno unitaristično ideologijo učni načrt ni več govoril o Srbih, Hrvatih in Slovencih, temveč je kot glavni cilj pouka zgodovine določal »[s]eznanjanje učencev s preteklostjo jugoslovanskega naroda in vzgajanje v nacionalnem duhu«. Leto poprej sprejet začasni

18 »Zdaj pregledujem zgodovino protireformacije. Takrat so v naših krajih pobili polovico poštenih ljudi, druga polovica pa je pobegnila. Kar je ostalo, je bila smrdljiva drhal. In mi smo vnuki svojih dedov.« (Cankar, 1910, 33) Cankarjeva ocena je v okviru umetniške svobode seveda lahko bila povsem ahistorična.

učni načrt in program za višjo narodno šolo sta predmet zgodovina predpisovala od 1. do 3. razreda in kot glavni cilj pouka utemeljila izobrazbo »*dece za dobre člane naroda na ta način, da jih vpelje v narodno prošlost in razvoj kulturnih odnosov ter nalog sedanjosti*«. S ciljem razvoja nacionalne zavesti in ponosa pri otrocih je bila določena tudi povezava s poukom narodnega jezika (od leta 1921 uradnega t. i. srbskohrvaškoslovenskega) in prostora (zemljepisa) troedinega naroda. V ta namen so bili leta 1934 v meščanske šole, ki so otroke usmerjale v t. i. praktična znanja (Dolenc, 2005a, 425), v Dravski banovini uvedeni prevodi učbenikov srbskega univerzitetnega profesorja Vasilija Popovića in njegovega soavtorja Trajka Antića. Njihov cilj je bil vzbuditi predvsem zanimanje za zgodovino ozemlja Jugoslavije in to prikazati kot enotno in povezano, zato je bil izbor vsebin osredotočen na povezave med posameznimi jugoslovanskimi »plemeni«. So pa ti učbeniki, za razliko od skoraj vseh doslej obravnavanih, vsebovali tudi slikovno gradivo. Hkrati so bili učiteljem in učencem med svetovnima vojnoma na voljo še zgodovinski atlas in čitanke (Bernik, 2006, 17, 26, 74, 366–368; Gabrič, 2006, 29).

A kljub dostopu do naštetih učil in visokoletečih ciljev učnih načrtov ter didaktikov je recepcija vsebin praviloma ostala na nizki ravni, pa tudi predvidena raba učbenikov se ni spremenila. Pedagog Albert Žerjav (1904–85) je v delu *Sodobni zgodovinski pouk* iz leta 1937 zapisal: »*Ko sem se zanimal, koliko učencev je vkljub temu prečitelo predpisano knjigo v celoti, sem dobil porazne izsledke: izmed 46 učencev je učbenik prečitelo samo 7 za zgodovino bolj res nadarjenih dečkov, ostali so sicer začeli čitati, pa so mnogi še tisto uro zaprli knjigo ter se je niso več dotaknili.*« (Bernik, 2006, 49).

V prvem letu kraljeve diktature je reformacija na Slovenskem v učbenikih za pouk zgodovine prvič prejela bistveno več prostora kot dotlej, s čimer je postala tudi bolj izrazit del izgradnje skupne jugoslovanske identitete. *Zgodovina Jugoslovancev za nižje razrede srednjih in njim sorodnih šol, II. del*, iz leta 1929 (odobrena 1930), ki sta jo pripravila zgodovinarja in šolnika Anton Melik (1890–1966) ter Janko Orožen (1891–1989), je akterje in dogajanje predstavila na skoraj desetih straneh v posebnem poglavju, pri čemer se je prvič pomudila še pri drugem »plemenu troedinega naroda«, Hrvatih, predvsem pa se je učbenik kot prvi za zgodovino posvetil reformaciji v Prekmurju (Melik & Orožen, 1929, 5–15).

Vključitev reformacije v Prekmurju v pouk zgodovine je bila posledica združitve Prekmurcev z »matičnim narodom« oziroma priključitvijo Prekmurja jugoslovanski državi leta 1919, s čimer so protestanti postali del sodobnega »narodovega telesa«, saj je v regiji živel in še živi daleč največja (Kerševan, 2006, 24; Kuzmič, 2006, 184–185) slovenska protestantska skupnost.

Predvsem pa je bil v Melik-Orožnovem učbeniku prvič z več pozitivnimi pridevki opisan Trubar, »*najdelavnejši [...] odločni in bistri Dolenjec*«. Četudi mu avtorja nista izrecno pripisala prvenstva pri slovenski tiskani knjigi, sta le bili prvič z naslovi omenjeni njegovi »*prvi dve knjižici, ki ju je namenil preprostemu ljudstvu: Abecednik in Mali Katekizem*«. Jugoslovanskemu unitarizmu ustrezno je bil izpostavljen in razložen še njegov podpis pod obe deli: »*rodoljub ilirski (t. j.*

jugoslovanski)«. Bohoričeva »znamenita« slovnica in Dalmatinov prevod Sv. pisma »v lepem jeziku« sta omenjena bolj mimogrede, četudi je poudarjeno, da sta obe knjigi »za dolgo preživelu luteranstvo«. Zanimivo je, da učbenik ne omenja Krelja kljub njegovemu zagovarjanju rabe glagolice in cirilice. Je pa prvič po učbeniku iz leta 1881 omenjen Vergerij: izpostavljene so njegove zasluge pri prehodu iz nemške kurentne na humanistično pisavo ter spodbujanje Trubarja, »naj le pridno nadaljuje svoje delo. Trubar je poslušal.« Če je Trubarja bivši koprski škof spodbujal pri delu, pa naj bi Hans (Ivan) Ungnad Štajersko in Hrvaško zapustil kar iz navdušenja nad njim ter zanj v Bad Urachu ustanovil tiskarno, v kateri je s Trubarjevo pomočjo »izdajal knjige tudi za brate Hrvate in Srbe«; tj. jugoslovansko tiskarno, četudi ni izrecno podana kot taka (Melik & Orožen, 1929, 6–7, 9).

Pri obravnavi notranjeavstrijskih politično-konfesionalnih sporov med katoliškim deželnim knezom in večidel protestantskimi deželnimi stanovi v učbeniku deželnoknežje koncesije protestantom v Gradcu in Brucku ob Muri (an der Mur) niso podane kot posledica deželnostanovskega izsiljevanja, kot npr. v tretjem zvezku zelo razširjene Grudnove poljudnoznanstvene *Zgodovine slovenskega naroda* (Gruden, 1914, 662), temveč kot »protiusluga« za odobritev davkov. Obe pomiritvi sta v učbeniku (dokaj ustrezno) predstavljeni tudi kot omejena vladarjeva zaščita protestantov, z opombo, da so se protestanti tam, kjer ni veljala, pač organizirali sami – tudi Mariborčani in Celjani, s čimer sta bili v učbenikih (posredno) prvič omenjeni cerkveni središči na Betnavi in v Govčah pri Žalcu. Izpostavljeni sta še deželnostanovska tiskarna in raba slovenskega jezika pri verouku na kranjski deželnostanovski šoli v Ljubljani, a brez omembe nemščine kot drugega pomožnega jezika (Melik & Orožen, 1929, 8–9).

Učbenik je kot prvi za zgodovino opozoril tudi na preživetje protestantov na Zilji na Koroškem in v Prekmurju v moderno dobo. Pri Prekmurju sta avtorja izpostavila vpliv Radgone (Radkersburg) in tiskov s Kranjske ter omenila še kalvince v okolici Dolnje Lendave. Ker je šlo za učbenik zgodovine jugoslovanskega naroda, je približno ena stran na koncu poglavja posvečena še reformaciji na Hrvaškem: vpliv rodbine Zrinski, biblijski zavod v Urachu ter Matija Vlačić oziroma Matthias Flaccius Illyricus kot »eden izmed glavnih vodij reformacije« (Melik & Orožen, 1929, 9–13).

Protireformacija je predstavljena jedrnato, a brez zmagoslavnih ali tožečih podtonov, prav tako pri ohranitvi Dalmatinovega prevoda Sv. pisma ni omenjen Hren: »Katoliška cerkev je pa tudi uvidela, kolikšen uspeh so bili dosegli protestanti s slovensko knjigo. Zato jih je jela posnemati s tem, da je tudi sama skrbela za prirejanje in tiskanje katoliških slovenskih knjig. Katoliški pisatelji pa so se svojega dela večinoma učili pri luteranskih in so tako utrjevali prevladujoči položaj dolenjskega narečja v slovenskem književnem jeziku. Mnogo knjig so napisali, toda vsega Sv. pisma pa le niso mogli prevesti, zato je papež dovolil, da so katoliški duhovniki lahko uporabljali protestanta Jurija Dalmatina veliki prevod, ki je tako zavladal dolgi, dvestoletni dobi.« (Melik & Orožen, 1929, 13). Podobno je bilo v Prekmurju, kjer so »prekmurski katoliški duhovniki videli, koliko njihovim evangelijskim roja-

kom koristijo verske knjige v lastnem narečju», nakar jih je Mikloš Küzmič »začel posnemati in položil je temelj katoliški prekmurski književnosti«; Števana Küzmiča obravnavani učbeniki ne omenjajo (Melik & Orožen, 1929, 14).

Za razliko od dotedanjih učbenikov se poglavje o reformaciji sklone bolj didaktično, z opisom »zaslug« reformacije, ki ga velja podati v celoti: »Reformacijski pisatelji so ustanovitelji slovenske literature; v njihovem pridnem delu so jih posnemali protireformacijski pisatelji. Slovenski reformacijski in protireformacijski pisatelji so pisali svoje dolensko narečje, ki so ga znali iz mladih let: bili pa so prepričani o narodni enotnosti Jugoslovanov in Slovanov sploh. Hrvatski reformacijski in protireformacijski pisatelji so bolj in bolj pisali v hercegovskem narečju, ki so ga smatrali za skupno vez vseh Jugoslovanov; tudi oni so bili prožeti z zavestjo slovanske skupnosti.« (Melik & Orožen, 1929, 15). S tem je bila reformacija prvič v (analiziranih) zgodovinskih učbenikih interpretirana izključno pozitivno, kot izvor slovenske književnosti ter dejavnik skupne jugoslovanske identitete brez hkratnega izpostavljanja »krivoverstva« protestantskih piscev.

V letu izbruha druge svetovne vojne in štiri leta po obnovi (omejenega) parlamentarizma sta v Dravski banovini izšla dva zgodovinska učbenika. Liberalnejša *Zgodovina Jugoslovanov, II. del*, gimnazijskega profesorja zgodovine Bogdana Binterja (1906–67) in Vojteha Štruklja ter konservativnejša *Zgodovina za četrti razred meščanskih šol: življenje Slovanov v novem veku* šolnikov Rudolfa Pečjaka (1891–1961) in Jana Baukarta (1889–1974).<sup>19</sup>

V Binter-Štrukljevem učbeniku je reformacija na Slovenskem predstavljena na desetih straneh, vrednotena pa je v skladu z liberalnimi pogledi na dogajanje. Učbenik je bil prvi slovenski za zgodovino po letu 1911, ki je vseboval slikovno gradivo: iz obdobja reformacije Trubarjev portret, prvič prav ikonični lesorez Jakoba Lederleina iz leta 1578, in naslovnico Trubarjevega *Katekizma* iz leta 1550 (Binter & Štrukelj, 1939, 10–21, 23).

Med prvimi južnoslovanskimi pristaši Luthrovega nauka je bil v učbeniku izpostavljen Vlačić, zapisano pa je bilo tudi, da so Luthrove ideje med Slovence zanesli »dijaki pa tudi trgovci, rudarji in vojaki«, čeprav tiski na »široke množice niso mogli vplivati, ker so bile nepismene in tujih jezikov niso razumele«. Sočasno sta avtorja izpostavila še razredne antagonizme oziroma »nasprotstva do »gospode«, tj. plemstva in meščanstva, ki sta bila tudi na Slovenskem nosilca reformacije. V učbeniku je izpostavljeno, da je iz slovenskih dežel »nova vera« prišla še v Istro in na Hrvaško. Trubar je opredeljen kar kot »voditelj slovenskih protestantov«. Ustrezneje je poudarjeno, da je protestantizem največji uspeh doživel v Prekmurju: »Najhitreje je zmagala nova vera med prekmurskimi Slovenci, ki so spadali pod Ogrsko. K luteranski veri je prestopilo skoraj vse plemstvo

19 Ni mi znano, ali sta učbenika ali vsaj Pečjak-Baukartov po aprilu 1941 ostala v rabi v šolah na italijanskem okupacijskem ozemlju, je pa tri leta kasneje, v času nemške zasedbe Ljubljanske pokrajine, izšla *Kratka zgodovina za srednje, učiteljske in meščanske šole*, ki je v tretjem zvezku bežno obravnavala tudi reformacijo na Slovenskem (*Kratka zgodovina*, 1944, 13–15).



*ter prisililo k prestopu tudi tlačane.*» Prvič po letu 1911 je bil v učbenikih za zgodovino podan tudi malce širši kontekst reformacije na Slovenskem, a je kot osrednji prispevek protestantov ostal izpostavljen začetek slovenskega knjižnega jezika (vendar brez omemb »novoslovenščine«), ko »je sklenil Primož Trubar dati ljudstvu knjige na domačem jeziku. K težkemu delu ga je podžigala verska vnema in želja, da bi dvignil ljubljeno materinščino do veljave, ki so jo dosegli drugi jeziki.« Po učbeniku sodeč, mu je to sicer uspelo šele leta 1551. Hkrati razlaga, da je Trubar v tiskih iz leta 1555 opustil kurento in ju izdal v »latinici, ker je spoznal, da je za slovenščino prikladnejša«, ne omenja več Vergerija (Binter & Štrukelj, 1939, 11–14).

Prvič je bil v analiziranih učbenikih za zgodovino omenjen tudi ves tedaj znani opus slovenskih protestantskih piscev, tj. 50 knjig, pri čemer je bil prvič pohvaljen tudi Krelj, ki da je »pisal najčistejšo slovenščino«. Posebej sta izpostavljena še Bohorič in Dalmatin. Skupaj s Trubarjem so ti trije podani kar kot protestantski voditelji, pri čemer je poudarjeno, da so njihovo izdajanje slovenskih knjig vodili verski cilji. Vso četverico sta avtorja opredelila za Kranjce, ki so pisali v dolenski, čeprav je že bilo znano (Kidrič, 2013), da je bil Bohorič rojen<sup>20</sup> na Štajerskem. Kljub temu so bile njihove knjige »splošno slovenske, saj so jih uporabljali vsi Slovenci od Beneške ravnine do Prekmurja«. Ob tem, da »pisci na več mestih izrecno naglašajo narodno in jezikovno zavest vsega slovenskega ozemlja«, je v učbeniku še izpostavljeno, da se med njimi »pojavlja že celo zavest vseslovanske vzajemnosti« in ponosno »večkrat naglašajo razprostranjenost ›Slovincem sorodnih južnoslovanskih narodov«. K temu je spadalo še sodelovanje Slovencev, Hrvatov in »tudi nekaj« Srbov (*sic*; Uskokov) v Bad Urachu, tj. jugoslovansko (so)delovanje, čeprav ni izrecno izpostavljeno kot tako. Po propadu zavoda v Urachu je središče »slovenskega protestantskega gibanja« postala Ljubljana, kjer so se zbrali vsi voditelji, z delovanjem tamkajšnje tiskarne pa je »[s]lovenska književna proizvodnja doživela višek«; Trubar je bil iz Kranjske sicer dokončno izgnan še pred propadom zavoda (Binter & Štrukelj, 1939, 14–16, 19).

Z reformacijo na Hrvaškem je učbenik opravil v enem odstavku o Zrinskih ter kratkotrajnih uspehih v Zagorju in Medžimurju, obenem pa opozoril, da načrti s širjenjem reformacije v »Turčijo«, tj. med »brate Hrvate in Srbe« (prim. Melik & Orožen, 1929, 7), niso uspeli (Binter & Štrukelj, 1939, 15).

Protireformacija je predstavljena jedrnato, a kot bolj nasilna kot v doslej obravnavanih učbenikih. Hren je znova omenjen kot eden od voditeljev protireformacije na Slovenskem, prvič pa so bila izpostavljena oborožena spremstva reformacijskih komisij, v strahu pred katerimi »se je velik del luterancev vrnil v staro vero«, ter da so se komisijam uprla nekatera mesta in tudi kmetje. Še več, »[n]astala je prava vojna«; to je za slovenske dežele kljub nasilju in nekaj smrtnim žrtvam pretirana trditev. Enako kot že v Melik-Orožnovem učbeniku je

20 To so potrdile tudi najnovejše raziskave (Golec, 2021, 10). Prav tako v Vipavi rojeni Krelj (Logar, 2013) z vidika 16. stoletja, tudi pri Trubarju, po izvoru ni bil Kranjec, temveč Krašovec (gl. Kosi, 2018a, 204–208).



tudi Binter-Štrukljev izpostavil obstanek protestantov v Prekmurju in na Zilji do sodobnih dni. Med negativnimi posledicami protireformacije sta avtorja poudarila, da je »*skoraj popolnoma zaspalo živahno književno delovanje na slovenskem jeziku*« ter propadlo protestantsko šolstvo, saj da je slovenščina kljub vzponu katoliškega šolstva izgubila še »*tisto skromno mesto, ki si ga je bila s trudom priborila*«. Čeprav je Hren skušal nadaljevati delo protestantov, za to ni imel dovolj sposobnih ljudi (Binter & Štrukelj, 1939, 19–21).

V učbeniku je bila prvič poudarjena še povezava med reformacijo in kmečkim upor. Da na Slovenskem kljub porazu leta 1515 uporniški kmečki duh ni zamrl, sta avtorja pripisala temu, da naj bi nezadovoljstvo z gospodarskimi in socialnimi razmerami le »*še podžigalo učenje protestantskih reformatorjev o svobodi vseh ljudi*« (Binter & Štrukelj, 1939, 23).<sup>21</sup> Prav tako sta omenila, da je imela protireformacija na Hrvaškem še lažje delo, saj tam – v domnevnem nasprotju s slovenskimi deželami in največjim delom Evrope – »*nova vera ni mogla pritegniti ljudskih množic*«. Ob hrvaški protireformaciji je omenjen še pritisk na pravoslavce, ki so bili znova izenačeni s Srbi, ter posledični nastanek Unijatske cerkve (Binter & Štrukelj, 1939, 20).

V Pečjak-Baukartovem učbeniku, ki je prav tako izšel leta 1939, je čas protestantskih in katoliške reformacije (prenove) predstavljen v poglavjih *Reformacija v naših deželah*. Primož Trubar (4,5 strani) in *Katoliška reformacija*. Tomaž Hren (3,5 strani), s čimer sta takoj opredeljena za najpomembnejša moža tedanjega dogajanja, ki je sicer vrednoteno pretežno v skladu s konservativnimi katoliškimi pogledi. Učbenik vsebuje tudi slikovno gradivo, za obdobje reformacije fotografijo Brenekerjevega spomenika Trubarju, naslovnico Dalmatinove Biblije ter fotografijo vzhodnega pročelja uršulinske cerkve v Ljubljani.

Če poglavje še zanosno odprejo verzi Antona Aškerc (1856–1912) o Trubarju iz balade *Slovenska legenda* (Aškerc, 1890, 60), da »[v] jeziku premilem on prvi od vseh, o, čujte, je knjige nam pisal!«,<sup>22</sup> je onkraj slovstva pogled na reformacijo na Slovenskem manj pozitiven. Že na začetku so za lokalno recepcijo Luthrovih idej mdr. okrivljeni tujci: »Turki« zaradi uničevanja cerkva, neprimerno živeča tuja visoka duhovščina in meščani, »v precejšnjem številu priseljeni Nemci«. Nasploh se je »[v] teh žalostnih časih [...] pričela pri nas širiti nova vera. Širili so jo posebno odpadli duhovniki in menihi«. Vendar se je hkrati »s širjenjem nove vere posebno odlikoval duhovnik Primož Trubar, ki je postal voditelj luteranstva v slovenskih deželah«, četudi »njegovo bogoslovno znanje ni bilo globoko«. Skladno z Aškerčevimi verzi je poudarjeno, da je z izdajo *Katekizma* in *Abecednika* »Trubar položil temelj slovenskemu slovstvu«. V učbenik se je »vrnil« še Vergerij s predlogom Trubarju, naj kurento zamenja s humanistično pisavo, ob hkratni omembi Trubarjeve zavrnitve Koprčanove ideje, da bi Sv. pismo izdal v enotnem južnoslovanskem jeziku. V tem poudarku

21 Gl. op. 8.

22 Izvirnik ima drugačno interpunkcijo.

je mogoče odmevalo tudi zavračanje unitarizma v delu katoliškega tabora (prim. Godeša, 1995, 27). Avtorja sta še zapisala, da je tiskarna v Bad Urachu tiskala tudi knjige v srbohrvaščini in da je izdala več kot 30 hrvaških del (Pečjak & Baukart, 1939, 14–16).

Pri razlagi splošnih politično-konfesionalnih razmer na Slovenskem je širitev protestantizma kljub deželnoknežjim protiukrepom razložena kot posledica njegove odvisnosti od »mogočnih« deželnih stanov zaradi financiranja protiosmanske obrambe, a so pacifikacije spet tolmačene tudi kot delna vladarjeva zaščita protestantov. Pri organizaciji deželnostanovskih Cerkva tista na Štajerskem ni omenjena, so pa raba slovenskega jezika na deželnostanovski šoli v Ljubljani in tamkajšnja tiskarna, Dalmatinov celotni prevod Biblije »v lepem jeziku« in Bohoričeva prva slovenska slovnica. Pretežno ostajanje kmečkega prebivalstva v katolištvu je razloženo kot posledica »nasprotstva do osovražene gospode«; plemstvu je le v Prekmurju, kjer je imelo večjo oblast nad podložniki, uspelo zagotoviti več prestopov v »novo vero« (Pečjak & Baukart, 1939, 16–18).

Reformacija in protireformacija na Hrvaškem sta podani podobno na kratko kot v že obravnavanih učbenikih, novost je le omemba protestantskih oficirjev in najemnikov v Vojni krajini kot razširjevalcev evangeličanskih nauk. Med avtorji protestantskih knjig, ki so se širile na Hrvaškem, so sicer izpostavljeni Trubar, Ungnad (!) in Vergerij, nikjer pa ni omenjen Vlačić (Pečjak & Baukart, 1939, 18, 21).

V učbeniku je prvič v zgodovinskih izrecno poudarjena »slovenska zavest« naštetih protestantskih piscev: »Trubarju in njegovim sotrudnikom so bile knjige predvsem sredstvo za širjenje Lutrovega nauka med Slovenci in drugimi južnimi Slovani, vendar so se živo zavedali, da so Slovenci. Dalmatin pravi, da je izdal prevod Svetega pisma iz ljubezni do domovine.« V nasprotju z drugimi analiziranimi učbeniki je Pečjak-Baukartov vseboval vprašanja ali »razgovor«, s katerim naj bi učenci in učenke tudi doma ponavljali snov. Glede reformacije na Slovenskem so se ta nanašala na Trubarjevo narečje, ki je bilo osnova (osrednjeslovenskemu) knjižnemu jeziku, ter siceršnji, nacionaliziran pomen njegovega dela: »Zakaj slavimo Trubarja? Ali kot književnika ali kot protestanta?« (Pečjak & Baukart, 1939, 18).

Katoliška prenova in protireformacija sta kot »katoliška reformacija« obravnavani v posebnem poglavju, ki se začne z opisom splošnih razmer, verskih »zmed« ter »zablod« (t. i. ljudskih pobožnosti): »Stoletne navade so se teptale in rušile; kar je bilo ljudstvu sveto, so napadali in grdili, duhovniki so izgubili veljavo in vpliv, samostani so bili uničeni.« Pri boju zoper našteto je na Slovenskem poimensko znova izpostavljen zgolj in šele Hren, »goreč vernik in vnet pristaš tridentinske verske obnove«. Pomenljivo je podano tudi delovanje jezuitov, ki so se »kot vojaki borili z uma svetlimi meči proti [posledično: temačni] evangelijski cerkvi« (Pečjak & Baukart, 1939, 18–19).

Protireformacija je podana kot poučevanje ljudstva o katoliški veri, vendarle pa ob sočasni omembi prisotnosti vojaštva, zapiranja protestantskih šol ter uničevanja cerkva. »Tako so med našim ljudstvom v kratkem času iztrebili luteranstvo, čigar ostanki so se ohranili le še v skritih krajih, kakor v Dovčah pri Podkloštru na Ko-

roškem in v Zagoričah«, predvsem pa v Prekmurju, kjer jih je »precejšnji del ostal zvest evangelijski veri«. A je povsod na Slovenskem tudi »[k]atoliška duhovščina [...] kmalu spoznala velik pomen knjige in začela pisati slovenske nabožne knjige v katoliškem duhu« (Pečjak & Baukart, 1939, 19–21).

Sočasno je učbenik učencem in učenkam svetoval oziroma nalagal, naj berejo tudi književna dela s to tematiko: povesti *Jurij Kobila* Jurija Jurčiča (1865) in *Lutrski ljudje* Janka Kersnika (1882) (v učbeniku *Luteranski ljudje*) ter roman *Visoška kronika* Ivana Tavčarja (1919/21) (Pečjak & Baukart, 1939, 19).

Didaktični razgovor na koncu poglavja velja podati v celoti, vključno z odgovori v oklepajih: »Današnja verskonravna obnova, ki jo vodi papež? (Katoliška akcija.) Današnji boji proti veram in cerkvam? Ali je zdaj človeštvo potrebno duhovnega preporeka? (Surova sila.)« (Pečjak & Baukart, 1939, 22). V tem kontekstu so »sektaškega« sovraga, vsem njegovim zaslugam za jezik navkljub, v očeh Katoliške akcije lahko nasledili liberalizem, sekularizem in komunizem (Vidovič-Miklavčič, 2005, 338–339; prim. Komelj, 2009, 380, op. 12) – z izjemo zadnjega torej ideji, ki so ju zlasti liberalci povezovali z reformacijo.

## SKLEP

Slovenski protestantski pisci s svojim opusom so danes neločljiv del dominantne slovenske kulture spominjanja. Na nacionaliziran pomen njihovega dela nas spominjajo oziroma opominjajo komemoracije ob državnem prazniku, reformacija na Slovenskem je trenutnim vrednotam ustrezno posredovana skozi izobraževalni sistem, Primož Trubar nas v vsakdanu spremlja na kovancu za en evro, nasledniku bankovca za deset tolarjev, njegov *stati inu obstat*i pa je postal nekakšen neuradni nacionalni moto. Proces, v katerem je reformacija na Slovenskem v kontekstu izgradnje slovenskega naroda in države v 19. in 20. stoletju prehodila pot od »krivoverske zablode« do »luči svobode«, v času, ki ga obravnava ta članek, še ni bil zaključen, kar odražajo tudi analizirani učbeniki za zgodovino.

V avstrijski dobi je bil osnovno- in srednješolski pouk zgodovine namenjen zlasti krepitvi pripadnosti monarhiji in dinastiji, zato je bil izbor tem iz slovenske nacionalne oziroma nacionalizirane zgodovine v prevodih nemških učbenikov zelo omejen, prav tako število strani, na katerih so bile izbrane teme obravnavane. V zelo ozek nabor je bilo že od zgodnjega 19. stoletja vključeno tudi slovensko protestantsko slovstvo, kar odraža njegov zgodnji pomen v vzpostavljanju se nacionalni kulturi spominjanja. Izvzemši razlago pomena protestantskega slovstva za knjižni jezik in omembe krive vere njegovih tvorcev, učbeniki za zgodovino pred prvo svetovno vojno niso podajali izrazitejših vrednostnih sodb o reformaciji na Slovenskem. Našteto se tudi v času Kraljevine SHS še ni spremenilo, čeprav je bila med naloge pouka zgodovine vključena krepitev nacionalne zavesti, seveda v okviru troedinega jugoslovanskega naroda. Več prostora so slovenski reformatorji in reformacija, prvič tudi tista v desetletje poprej priključenem Prekmurju, v učbenikih za zgodovino prejeli šele v času Kraljevine Jugoslavije, in to kljub

okrepljenemu unitarizmu. Ta se je pri obravnavi reformacije odražal zlasti v poudarjanju sodelovanja predstavnikov vseh treh »plemen« v biblijskem zavodu v Urachu, ki je bil vrednoten kot pomemben prispevek k jugoslovanstvu, in s par vrsticami o protestantizmu na Hrvaškem. V primerjavi s prejšnjimi učbeniki so tisti po letu 1929 izraziteje vrednotili reformacijsko dogajanje kot bolj pozitivno (Melik-Orožnov iz 1929, Binter-Štrukljev iz 1939) ali – razen slovstva – kot bolj negativno (Pečjak-Baukartov iz 1939), kar je bilo po obnovi omejenega parlamentarizma očitno odvisno (tudi) od svetovnega nazora njihovih avtorjev. V tem se je odražala in nadaljevala polemika o vrednotenju reformacije na Slovenskem ter njenih akterjev, ki je izvirala iz poznega 19. stoletja.

Za konec velja dodati, da je v proučevanju kulture spominjanja analiza učbenikov sicer omejena, saj ne vključuje analize dejanske recepcije šolske snovi, vendar pa jasno kaže, kako in katero preteklost so dominantne družbene skupine vrednotile kot ključno pri vključevanju otrok v določeno nacionalno skupnost oziroma vsakokratni družbeni red.

# TRUE LANGUAGE AND FALSE RELIGION: THE SLOVENE REFORMATION IN SCHOOL HISTORY TEXTBOOKS PRIOR TO THE SECOND WORLD WAR

Žiga OMAN

Institute IRRIS for Research, Development and Strategies of Society, Culture and the Environment,  
Čentur 1F, 6273 Marežige, Slovenia  
e-mail: ziga.oman@irris.eu

## SUMMARY

*Due to their role in the establishment of standard Slovene, the Reformation in the Slovene lands and its most prominent actors (Primož Trubar, Jurij Dalmatin, Adam Bohorič, Sebastijan Krelj) both were and remain among the key elements of Slovene nation- and state-building. In their reception among an almost exclusively Catholic population, history textbooks played an important role, beginning in the nineteenth century, as tools of official knowledge that helped incorporate each new generation into the national or state community according to dominant interpretations of the past. This paper analyses the treatment of Slovene Protestant reformers and the Reformation in Slovene history textbooks prior to the Second World War, especially after 1881, in one of the key periods of the establishment of the Slovene nation and statehood. The analysis shows that the main goal of teaching history in Austrian-era primary and secondary schools was to strengthen the loyalty towards the monarchy and dynasty, hence themes from Slovene national(ised) history were very rare in textbooks. Yet, already since the early 1800s Slovene Protestant literature had been one of those themes, which reflected its early importance in Slovene cultural memory. Apart from stressing the importance of Protestant writers for the standardisation of the Slovene language and concurrent mentions of their 'false religion', until the First World War textbooks assessed the Reformation in the Slovene lands rather neutrally. This approach continued in the Kingdom of Serbs, Croats and Slovenes (1918–29). Only after 1929 was more space allocated to the Reformation in Slovene history textbooks, including for the first time the Reformation in Prekmurje, the region with by far the largest Slovene Protestant community, both then and now. It was also in the Kingdom of Yugoslavia (1929–41) that history textbooks for the first time more critically assessed Slovene Protestant reformers and the local Reformation, either as a very positive event, e.g. for Yugoslav national unity, or more negatively, e.g. as a corruptive foreign idea, although all agreed on the importance of Protestant literature in the establishment of standard Slovene. Thus, the old polemic on the Reformation between Slovene liberals and conservatives, which started in the late 1800s, also continued in school textbooks until the Second World War.*

**Keywords:** school textbooks, Reformation, cultural memory, national imagination, nation- and state-building, history of education

## VIRI IN LITERATURA

- Ahačič, K. (2013):** Nova odkritja o slovenski protestantiki. *Slavistična revija*, 61, 4, 544–555.
- Apple, M. W. (2000 [1993]):** *Official Knowledge. Democratic Education in a Conservative Age*. New York & London, Routledge.
- ASO (1774) –** Allgemeine Schulordnung für die deutschen Normal- Haupt und Trivialschulen in sämmtlichen Kaiserl. Königl. Erbländern. Wien.
- Assmann, J. (2008):** *Communicative and Cultural Memory*. V: Erll, A. & A. Nünning (ur.): *Cultural Memory Studies. An International and Interdisciplinary Handbook*. Berlin & New York, de Gruyter, 109–118.
- Aškerc, A. (1890):** *Balade in romance*. Ljubljana, Ig. pl. Kleinmayr & Fed. Bamberg.
- Bernik, V. (2006):** Vsebinske in metodološke spremembe v osnovnošolskih učbenikih zgodovine od konca 19. do začetka 21. stoletja na Slovenskem (doktorska disertacija: tipkopis). Ljubljana, Filozofska fakulteta Univerze v Ljubljani.
- Bernik, V. (2011):** Posodabljanje učnih načrtov za zgodovino v gimnazijah na Slovenskem v 19. in 20. stoletju s poudarkom na analizi vsebine splošnih ciljev. V: Trškan, D. (ur.): *Trojarjev zbornik*. Ljubljana, Znanstvena založba Filozofske fakultete, 97–110.
- Binter, B. & V. Štrukelj (1939):** *Zgodovina Jugoslovanov*, II. del. Ljubljana, Jugoslovansko profesorsko društvo.
- Blickle, P. (1998):** *Der Bauernkrieg. Die Revolution des Gemeinen Mannes*. München, Verlag C. H. Beck.
- Bruckmüller, E. (1999):** *Patriotismus im Geschichtsunterricht. Lehrpläne und Lehrbücher als Instrumente eines übernationalen Gesamtstaatsbewußtseins in den Gymnasien der späten Habsburgermonarchie*. V: Rajšp, V. & E. Bruckmüller (ur.): *Vilfanov zbornik: pravo, zgodovina, narod = Recht, Geschichte, Nation*. Ljubljana, Založba ZRC, ZRC SAZU, 511–530.
- Burgess, G. (2017):** *Political Obedience*. V: Rublack, U. (ur.): *The Oxford Handbook of the Protestant Reformations*. Oxford, Oxford University Press, 83–102.
- Cankar, I. (1910):** *Hlapci. Drama v petih aktih*. Ljubljana, L. Schwentner.
- Ciperle, J. (1976):** *Gimnazije in njihov pouk na Slovenskem do srede 19. stoletja*. Ljubljana, Slovenski šolski muzej.
- Ciperle, J. (1979):** *Gimnazije na Slovenskem v letu 1848 ter njihov razvoj do leta 1918*. Ljubljana, Slovenski šolski muzej.
- Dolenc, E. (2005a):** *Izobraževanje*. V: Borak, N. et al. (ur.): *Slovenska novejša zgodovina. Od programa Zedinjena Slovenija do mednarodnega priznanja Republike Slovenije 1848–1992*, 1. Ljubljana, Mladinska knjiga, Inštitut za novejšo zgodovino, 423–429.
- Dolenc, E. (2005b):** *Depolitizacija šolstva*. V: Borak, N. et al. (ur.): *Slovenska novejša zgodovina. Od programa Zedinjena Slovenija do mednarodnega priznanja Republike Slovenije 1848–1992*, 1. Ljubljana, Mladinska knjiga, Inštitut za novejšo zgodovino, 289–290.



- Dovič, M. (2016):** O kulturnih svetnikih in kanonizaciji: uvod. V: Dovič, M. (ur.): Kulturni svetniki in kanonizacija. Ljubljana, Inštitut za slovensko literaturo in literarne vede ZRC SAZU, Založba ZRC, ZRC SAZU, 7–20.
- Foster, S. J. & K. A. Crawford (2006):** The Critical Importance of History Textbook Research. V: Foster, S. J. & K. A. Crawford (eds.): What Shall We Tell the Children? International Perspectives on School History Textbooks. Greenwich, CT, Information Age Publishing, 1–23.
- Gabrič, A. (2009):** Sledi šolskega razvoja na Slovenskem. Ljubljana, Pedagoški inštitut.
- Globočnik, D. (2020):** Trubarjev spomenik v Ljubljani. Zgodovinski časopis, 74, 3–4 (162), 388–424.
- Godeša, B. (1995):** Kdor ni z nami, je proti nam. Slovenski izobraženci med okupatorji, Osvobodilno fronto in protirevolucionarnim taborom. Ljubljana, Cankarjeva založba.
- Golec, B. (2014):** Primož Trubar: prispevki k življenjepisu (elektronska izdaja). Ljubljana, Inštitut za slovensko literaturo in literarne vede ZRC SAZU, Zgodovinski inštitut Milka Kosa ZRC SAZU.
- Golec, B. (2021):** Manj osvetljene poti življenja Adama Bohoriča (ok. 1524–1601/2). V: Jesenšek, M. (ur.): Novi pogledi na Adama Bohoriča. Program simpozija in povzetki referatov. Ljubljana, SAZU, 9–10.
- Gordon, B. (2017):** History and Memory. V: Rublack, U. (ur.): The Oxford Handbook of the Protestant Reformations. Oxford, Oxford University Press, 765–786.
- Govekar-Okoliš, M. (2011):** Koncept nacionalne vzgoje in pouk zgodovine v srednjih šolah na Slovenskem v 2. polovici 19. stoletja. V: Trškan, D. (ur.): Trojarjev zbornik. Ljubljana, Znanstvena založba Filozofske fakultete, 83–96.
- Grdina, I. (2006):** Med dolžnostjo spomina in razkošjem pozabe. Kulturnozgodovinske študije. Ljubljana, Založba ZRC, ZRC SAZU.
- Gruden, J. (1914):** Zgodovina slovenskega naroda. Tretji del. Novi vek. Celje, Družba sv. Mohorja.
- Hardi Vitorović, N. (2006):** Protestantizem v polemikah ob štiristoletnici Trubarjevega rojstva. V: Kerševan, M. (ur.): Protestantizem, slovenska identiteta in združujoča se Evropa. Ljubljana, Znanstvenoraziskovalni inštitut Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani, 217–263.
- Haug-Moritz, G. (2018):** Luther in nemška nacija – revizija velike pripovedi. Zgodovinski časopis, 72 (158), 3–4, 371–391.
- Hojan, T. (2009):** Protestantizem in protestantski pisci v Učiteljskem tovarišu. Šolska kronika: revija za zgodovino šolstva in vzgoje, 18 (42), 2, 356–363.
- Ilešič, F. (ur.) (1908):** Trubarjev zbornik. Ljubljana, Matica slovenska.
- Jerše, S. (2009):** Vera in hotenja: silhuete religioznosti v zgodnjem novem veku. V: Jerše, S. (ur.): Vera in hotenja: študije o Primožu Trubarju in njegovem času. Ljubljana, Slovenska matica, 13–29.
- Jerše, S. (2013):** Die slowenische Reformation zwischen dem Amboss Christi und dem Hammer der Romantik – Zur Hagiographie der Moderne und deren Vormodernen Grenzen. Jahrbuch für die Geschichte des Protestantismus in Österreich 129, 128–150.

- Jerše, S. (2017):** Slovenski kraji spomina. Pojmi, teze in perspektive zgodovinskih raziskav. *Zgodovinski časopis* 71, 1–2 (155), 246–267.
- Jesenko, J. (1881):** Občna zgodovina. Tretji del: novi vek. Ljubljana, Narodna tiskarna.
- Kaspret, A. (1901):** Zgodovina novega veka. Po Fr. M. Mayerjevi knjigi za nižje razrede srednjih šol. Ljubljana, Ig. pl. Kleinmayr & Fed. Bamberg.
- Kerševan, M. (2006):** Slovenci in protestantizem danes. V: Kerševan, M. (ur.): *Protestantizem, slovenska identiteta in združujoča se Evropa*. Ljubljana, Znanstvenoraziskovalni inštitut Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani, 13–57.
- Kidrič, F. (2013 [1925]):** Bohorič, Adam (okoli 1520–po 1598). Slovenska biografija. Ljubljana, SAZU, ZRC SAZU, 2013.
- Komatar, F. & K. Capuder (1924):** Zgodovina novega veka za višje razrede srednjih šol. Ljubljana, Jugoslovanska knjigarna.
- Komelj, M. (2009):** Kako misliti partizansko umetnost? Ljubljana, Založba /\*cf.
- Kolstø, P. (2014):** Introduction. V: Kolstø, P. (ur.): *Strategies of Symbolic Nation-building in South Eastern Europe*. Farnham, Ashgate, 1–18.
- Kosi, J. (2018):** Mit iz učilnice. Kmečki upori v slovenskih učbenikih za pouk zgodovine 20. in 21. stoletja. V: Jerše, S. (ur.): *Leukhup! Kmečko uporništvo v obdobju predmoderne. Zgodovina, vzporednice, (re)prezentacije*. Ljubljana, Slovenska matica, Zgodovinski inštitut Milka Kosa ZRC SAZU, Posavski muzej Brežice, 269–280.
- Kosi, M. (2018a):** Spopad za prehode proti Jadranu in nastanek »dežele Kras«. Vojaška in politična zgodovina Krasa od 12. do 16. stoletja. Ljubljana, Zgodovinski inštitut Milka Kosa.
- Kratka zgodovina (1944):** Kratka zgodovina za srednje, učiteljske in meščanske šole, III. del. Novi vek (1944). Ljubljana, Pokrajinska šolska založba.
- Kuljić, T. (2012 [2006]):** Kultura spominjanja: teoretske razlage uporabe preteklosti. Ljubljana, Znanstvena založba Filozofske fakultete.
- Kuzmič, F. (2006):** Evangeličanska cerkev v slovensko-madžarskih odnosih v Prekmurju v 20. stoletju. V: Kerševan, M. (ur.): *Protestantizem, slovenska identiteta in združujoča se Evropa*. Ljubljana, Znanstvenoraziskovalni inštitut Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani, 181–196.
- Logar, J. (2013 [1932]):** Krelj, Sebastijan (1538–1567). Slovenska biografija. SAZU, ZRC SAZU.
- Makarovič, G. (2008):** Ko še nismo bili Slovenci in Slovenke. Novoveške etnične identitete pred slovensko narodno zavestjo. Ljubljana, Slovenska matica.
- Melik, A. & J. Orožen (1929):** Zgodovina Jugoslovancev za nižje razrede srednjih in njim sorodnih šol, II. del. Ljubljana, Jugoslovanska knjigarna.
- Mihelj, S. (2006):** Protestantizem in slovenski nacionalizem: analiza medijskih reprezentacij ob Dnevu reformacije (1992–2003). V: Kerševan, M. (ur.): *Protestantizem, slovenska identiteta in združujoča se Evropa*. Ljubljana, Znanstvenoraziskovalni inštitut Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani, 75–142.

- Olick, J. K. & J. Robbins (1998):** Social Memory Studies: From Collective Memory to the Historical Sociology of Mnemonic Practices. *Annual Review of Sociology*, 24, 105–140.
- Pečjak, R. & J. Baukart (1939):** Zgodovina za četrti razred meščanskih šol: življenje Slovanov v novem veku. Ljubljana, Jugoslovanska knjigarna.
- Pirc, M. & F. Komatar (1911):** Zgodovina srednjega in novega veka do westfalskega miru za višje razrede srednjih šol. Ljubljana.
- Režek, M. (2020):** Sodobna zgodovina v osnovnih in srednjih šolah v socialistični Sloveniji 1945–1990. *Prispevki za novejšo zgodovino*, 50, 2, 133–151.
- Rublack, U. (2017):** Introduction. V: Rublack, U. (ur.): *The Oxford Handbook of the Protestant Reformations*. Oxford, Oxford University Press, 1–19.
- Schmidt, V. (1988 [1963–66]):** Zgodovina šolstva in pedagogike na Slovenskem 1–3. Ljubljana, Delavska enotnost.
- Sket, J. (1893):** Slovenska slovstvena čitanka za učiteljsišča. Wien, c. kr. zaloga šolskih knjig.
- Slomšek, A. M. (1862):** Slava rajnim domoljubom in utemeljiteljem našega slovstva. *Drobtinice* 16, 71–79.
- Sperans [Kardelj, E.] (1939):** Razvoj slovenskega narodnega vprašanja. Ljubljana, Naša založba.
- Šuštar, B. (2013):** Capuder, Karl (1879–1960). Slovenska biografija. Ljubljana, SAZU, ZRC SAZU.
- Tamm, M. (2016):** Writing Histories, Making Nations: A Review Essay. Bologna, Università di Bologna, Dipartimento di Storia Culture Civiltà.
- Tominec, V. (2009):** Trubar v učbenikih za pouk slovenskega jezika med letoma 1853–1939. *Šolska kronika: revija za zgodovino šolstva in vzgoje*, 18 (42), 2, 387–397.
- Valvasor, J. V. (2017 [1689]):** Slava vojvodine Kranjske. Ljubljana, Mladinska knjiga.
- Vidovič-Miklavčič, A. (2005):** Razhajanja v katoliškem taboru. V: Borak, N. et al. (ur.): Slovenska novejša zgodovina. Od programa Zedinjena Slovenija do mednarodnega priznanja Republike Slovenije 1848–1992, 1. Ljubljana, Mladinska knjiga, Inštitut za novejšo zgodovino, 336–339.
- [Vodnik, V.] (1809):** Geschichte des Herzogthums Krain, des Gebiethes von Triest und der Graffschaft Görz. Wien, k. k. Schulbücher Verschleiß bey St. Anna in der Johannis-Gasse.
- Vrhovec, I. (1892):** Zgodovinske povesti za meščanske šole. Ljubljana, J. Blasnikovi nasledniki.
- Weber, E. (1976):** Peasants into Frenchmen. The Modernization of Rural France 1870–1914. Stanford, Stanford University Press.
- Zajšek, B. (2011):** Nemški evangeličani na Slovenskem med obema svetovnima vojnama. *Kronika: časopis za slovensko krajevno zgodovino*, 59, 1, 91–106.

## THE ROLE OF RELIGION IN LEGENDS ABOUT TURKISH ATTACKS

Anja MLAKAR

University of Maribor, Faculty of Tourism, Cesta prvih borcev, 8250 Brežice, Slovenia

e-mail: anja.mlakar2@um.si

## ABSTRACT

*An analysis of Slovenian legends about Turkish raids was made to identify and analyze religious elements in them. The legends express superiority of Christianity, but also contain belief elements that diverge from Christian teachings, such as traditional Slavic beliefs about the afterlife. The mixture of different beliefs can be summarized under the term “vernacular religion”. The Turks in folklore represented an archetypal demonic “Other” and as such they threaten the “Our” world. In these legends traditional and pre-Christian beliefs were intermixed with Christian symbolism and characters and as such they express the diversity and flexibility of religious imagery.*

*Keywords: Turkish raids, vernacular religion, Christianity, otherness, sacred space, sacrilege, miracles, the world beyond*

## IL RUOLO DELLA RELIGIONE NEI RACCONTI SULLE INCURSIONI TURCHE

## SINTESI

*L'articolo presenta un'analisi dei racconti sloveni sulle incursioni turche realizzata allo scopo di identificare e spiegare gli elementi religiosi in essi contenuti. I racconti comunicano la superiorità del cristianesimo, ma allo stesso tempo contengono anche elementi di credenze incongruenti con la dottrina cristiana, come, per esempio quelle tradizionali slave sull'aldilà. Questa mescolanza di credenze diverse si può identificare con il termine «religione vernacolare». I turchi nel folklore rappresentano l'archetipo demoniaco «Altro» e come tali minacciano il «Nostro» mondo. Nei racconti le credenze tradizionali e precristiane si intrecciano con il simbolismo e i personaggi cristiani, manifestando in tal modo la varietà e flessibilità dell'immaginario religioso.*

*Parole chiave: incursioni turche, religione vernacolare, cristianità, alterità, spazio sacro, sacrilegio, miracoli, aldilà*

## INTRODUCTION

The Turkish<sup>1</sup> raids to Slovenian lands lasted for around 150 years, from 1408 to around 1560 when they almost completely ceased (Simoniti, 2003, 73). Though their intensity and devastation varied during this time they imprinted a sense of continuous danger and uncertainty into the inhabitants of lands they targeted (Simoniti, 2003, 73; Voje, 1996, 32–36). In the collective perception and memory, they took the place of barbaric invaders that threatened Europe in previous centuries (the Skits, the Huns, the Hungarians, the Mongolians) and were ascribed a drastic otherness and similar characteristics than their predecessors: savagery, lack of civilization, greed, dirtiness, animality (cf. Gießauf, 2005). In Slovenian collective memory the time of Turkish raids is perceived as an extremely difficult time (cf. Bartulović, 2012), yet simultaneously the fight against the Turks was given patriotic dimensions and an important role in Slovenian nation building process (Baskar, 2000, 4; 2012, 141).

Slovenian folklore also casts the Turks in the role of the demonised barbaric “Other” lacking any individuality and whose only aim is to destroy (Mlakar, 2019, 55). Many of the Slovenian legends about Turkish raids express the importance of Christianity that is intensified in this fight against the demonic infidel.

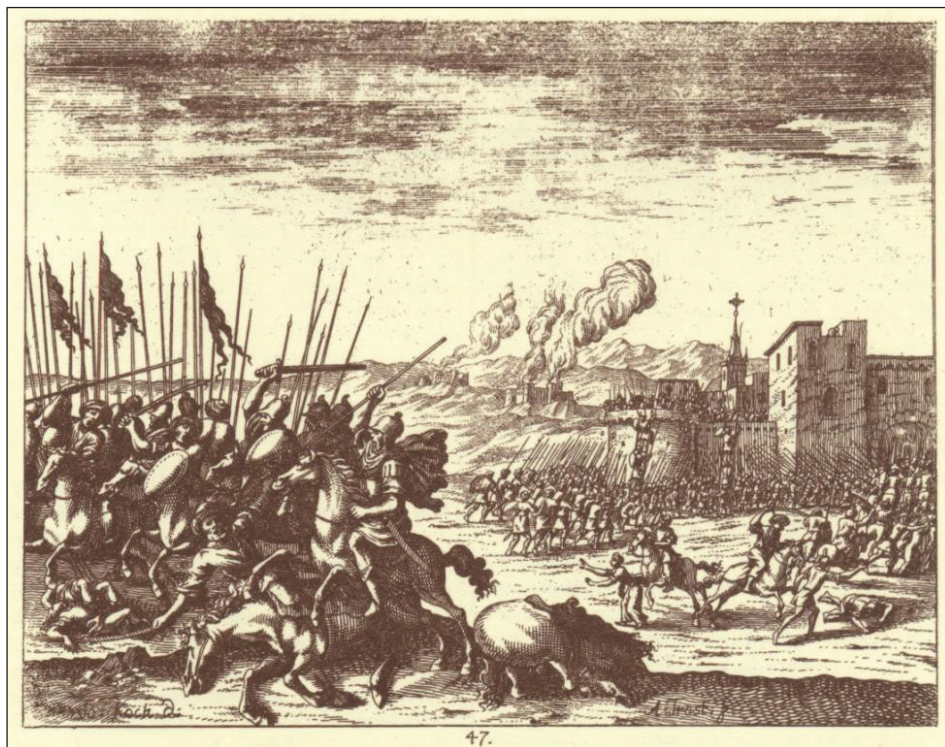
The legends about the Turkish raids clearly express the superiority of Christianity. However, while the characters in these stories are Christian saints and the divine agency is understood as being the Christian God, there are motives that diverge from what can be considered official Church doctrine. While all the elements might seem Christian, they sometimes express beliefs that can be categorised within vernacular religion. While these elements constitute a very small part of what can be considered vernacular religion they still offer a glimpse into a diversity of beliefs that do not limit themselves to official Church teachings. The Catholic Church had a very strong influence on the beliefs, identities and conduct in Slovenian territory which is clearly expressed in Slovenian legends about Turkish attacks. Yet this did not mean that all the psychological needs of the community were met within the official Church teachings. Among the lay people these teachings were adapted, transformed, new elements were added, along with pre-Christian beliefs that received a Christian makeover.

In the minds of the carriers of this folklore these elements are probably not considered to deviate from Church teachings and the contradictory nature in regards to them might not be recognized. This is very typical for vernacular religion. While in scholarly discourses a sharp divide between the “official religion” and the “folk religion” was determined, this does not exist in everyday life. The focus of this contribution will be to explore the mixing of these different beliefs. This mixing of different beliefs and their adjustments is not limited to the past. Today the plurality of beliefs is more accessible

---

1 In this article I use the term “Turk” which is not the most appropriate term as it actually refers to the Ottoman Turks, i.e. peoples of the Ottoman Empire. The number of inhabitants of Turkish origin within the Ottoman Empire was rather small compared to other peoples that came under domination of the Empire (Pust, 2007, 210). Yet I still use the term “Turks” because this is a term used in Slovenian folklore.





*Fig. 1: Battle with Turks. Copper engraving by Janez Vajkard Valvasor, dated to 1689 (Wikimedia Commons).*

than ever and new forms of religiosity exist. Religious expression, despite seeming quite rigid (especially regarding institutional religions such as Christianity) is always in flux and adapting to contemporary needs of society and the individual.

In order to try to understand certain motives and elements regarding belief and religion in Slovenian legends about Turkish raids a diachronic aspect will be used in order to see how they could have developed in through time. Studying vernacular religious beliefs from the past is difficult as aspects of beliefs that diverged from the official ones were either condemned, but most often simply not written about. Therefore, when analysing such beliefs in folklore one must take a cautious approach. I do not claim that the legends collected in contemporary times derive unchanged from the Middle Ages, however I do believe it is important to recognize the historical aspects that contributed to the insight that these legends give about religiosity. There is no way of knowing how these legends changed throughout the centuries, as systematic collecting of Slovenian folklore only started in the mid-19<sup>th</sup> century. Yet some elements of

folklore have proven to be very resilient through time and despite adapting their content to current socio-historical circumstances in order to make sense to their current bearers they still reflecting older concepts. Therefore, I find it useful to explain their diachronic aspect.

## THE HISTORICAL AND RELIGIOUS ASPECTS OF THE LEGENDS ABOUT TURKISH ATTACKS

Although the atrocities performed by Turkish soldiers and the Turks themselves are completely demonised in folklore, the defences against them often fictional (e.g. miraculous salvations) the legends to some extent still express collective memory of the time of the Ottoman attempts of conquering Slovenian lands (for example legends that refer to anti-Turkish forts as a means of defence that had actually existed). An important purpose of collective memory is providing a usable past for the creation of coherent individual and group identities and the legitimation of the present social order as participants in any social order must presuppose a shared memory (Connerton, 1989, 3). The role that Slovene legends about the Ottoman Turks have had for their communities in terms of self-identity and strengthening of the sense of belonging has been thoroughly demonstrated (cf. Mlakar, 2014; 2019). But what is the difference between history and collective memory? Researchers point out different aspects that set them apart. Novick (1999, 4), similarly to Eliade (1954, xi, 34–48), summarizes that collective memory simplifies and sees events from a single, committed perspective, it doesn't tolerate well ambiguities of any kind and reduces events to mythic archetypes. Historical consciousness focuses on the *historicity* of events that they took place then and not now. Memory, by contrast, has no sense of the passage of time. It denies the "pastness" of its objects, but rather focuses on their continuing presence. Additionally, collective memory generally assumes that it reflects the unchanging essence of a group, and it is consequently less likely to recognize any transitions it has undergone (Wertsch, 2002, 43).

Slovene folklore displays the lack of historical objectivity that is part of all interpretations of the past. The complex relationship between the past, collective memory and folklore has been quite well researched (for a detailed summary of references regarding these topics (cf. Mlakar, 2019), but in summary we can say that the past offers a timeframe for folklore, that chooses certain historical periods, events and personalities from it in order to make a story more credible. While it can contain historical data, being historically accurate is not a priority for folklore. What matters is to fulfil society's needs in regards to its identity, beliefs, fears and desires.

One of the most prominent features of Slovenian legends about Turkish attacks is the religious dichotomy between Turks and Christians. The Turks are ascribed to have immense hatred towards Christianity (for example in sacrileges acts they

attempt to commit). Yet the legends express nothing about the nature of their own religion – Islam. The emphasis is on the “wrongness” of their religion. They are almost seen as having no faith at all. Being seen as faithless or demonic is a typical characteristic ascribed to “the Other” (Belova, 2007, 336–337). Christianity is portrayed as the superior religion and the only correct one. It is presented as a strong identity factor for the bearers of folklore (cf. also Hrobat, 2010, 50–51, 54; 2012, 43). It is thus not unusual that the Turks are sometimes equated with the Devil himself.

## VERNACULAR RELIGION

While Slovenian legends about Turkish attacks always display a strong bond with Christianity they also contain elements that diverge from Christian teachings. The plurality of beliefs that is shown to coexist in folklore can best be explained by the term “vernacular religion”. Vernacular religion is sometimes described with terms such as “folk religion”, “popular religion” or “unofficial religion”. Leonardo Primiano (1995) expressed his criticism regarding these terms as he sees them as derogatory. He also problematizes the opposite of these terms, i.e. “official religion” as religious beliefs and practices cannot be so clearly divided between this dualistic system – this dichotomy is a scholarly invention (with “official religion” being a standard against which variations of religious expressions are measured). Instead he proposes the term “vernacular religion” and defines it as religion as it is lived and as people understand, interpret and practice it (Primiano, 1995, 44). Despite this understanding and wider adoption of the term it has often just replaced previous terms of “folk”, “unofficial” or “popular religion” in academic writing (Johanson & Jonkus, 2015, 119) and the erroneous dichotomist relation to “official religion” is still present. Primiano’s emic viewpoint that primarily acknowledges the correctness of interpretations and understanding of religion by the people themselves is rather impossible to apply to materials of historical or archaeological nature



Fig. 2: Turkish soldiers taking captives (by Niklas Stör, 1530) (Wikimedia Commons).

or even to collections of folklore used for the analysis made in this contribution. Therefore, as Johanson and Jonkus (2005, 120) put it “the wisest thing to do is to acknowledge the multifaceted character of our source material, the absence of clear and unambiguous patterns, but continue with classifications, statistical analyses, and other academic tools needed for drawing wider generalisations”. It is also worth considering that the characteristic of “vernacular” maybe completely scholarly in nature and does not reflect the way practitioners or believers consider them. This is not to say that they are not aware of the difference their beliefs and practices have from the official ones, they may just not put them in such categories<sup>2</sup> (Johanson & Jonkus, 2015, 121). Historian John Kent (2002) proposes a different term intended to encompass the complexity of human belief: “primary religion”, but its definition remains rather elusive<sup>3</sup>. Scholars such as Gay (2006) have pointed out how different scholarly paradigms and agendas (such as nationalism)<sup>4</sup> have influenced the perceptions and definitions of “folk traditions”.

Not only are the official and vernacular religion not forming two opposing systems of belief, they are interconnected and influence (cf. O’Connor, 2012,

- 2 Researchers have theorised about cognitive explanations of coexistence of such un-uniformity in belief and practice. For example, Harvey Whitehouse (2004) and Ilkka Pyysiäinen (2004) offer interesting theories that there are types of religiosity that are more natural to human cognition (i.e. cognitively optimal religion) and types that are more complicated and that need to be learned and rehearsed (i.e. cognitively costly religion). Theologically correct religion is cognitively costly, while some facets of vernacular religion derive from everyday thinking and are focused on practical solutions for everyday problems, not on creating general theories (Hukantaival, 2013, 104).
- 3 He proposes we distinguish »a primary level of religious behaviour, when human beings, caught between strong, limitless desires and fears on the one hand, and a conscious lack of power over their situation on the other – and this applies whether one is talking about material or moral needs and ambitions – assert that there may be supernatural powers which can be drawn advantageously into the material environment; they also suspect the existence of hostile supernatural powers, against which defences must be devised. [...] Institutional theologies are imposed on the primary level of religion and breed sects, denominations, churches, what you will – sources of power in themselves, social and political. But the primary level, with its basic belief in intrusive supernatural power survives at all times (and this is frequently forgotten) at all social levels« (Kent, 2002, 5–6). In that sense the theological teachings of official churches could not completely eliminate non-Christian supernatural beliefs as the folk stuck with religious beliefs and practices that could answer their primary religious needs (Gay, 2006, 79).
- 4 For example: in the 19th century early folklore scholars saw elements of vernacular religion of the peasants that diverged from the official theological teachings (e.g. magic or legends of mythological characters) as “remnants” of pre-Christian belief systems, often disregarding the importance of Christianity in vernacular religion. Gay (2006, 76–77) rightfully emphasizes that “[t]he historical insights that the methods of folklore and the history of religions provide us should not be allowed to overwhelm the insights of phenomenological and ethnographic approaches to the study of these religions if our goal is to understand the religions as experienced by the believers” (cf. also Watkins, 2007, 144).

116) each other.<sup>5</sup> Vernacular religion may even get inspiration from the official religion, use its symbols, characters and project its own beliefs into established elements of official religion (e.g. the concept of sacred space being projected to the church building). For example: written hagiographies (i.e. biographies of saints) could be based on oral legends, or, vice versa, folk narratives were often retellings of written texts, updated with new details that seem important and correspond with folk traditions that later transformed to legends (Moroz, 2014, 222, 225). Additionally, the boundaries between the beliefs of the folk and the official teachings were not as clear cut in history – not for the folk and also not for the clergy (cf. Watkins, 2007, 146). What people in the Slovenian lands believed was certainly influenced by theological considerations and events, such as the Council of Trent and the Protestant Reformation in the 16<sup>th</sup> century, yet on a daily basis the folk was probably much more occupied with life struggles than with theology (Makarovič, 2006, 188–189). Another problem is that in historical records many of the beliefs and practices were not recorded due to being too ordinary (everyone knew about them) or too vulgar. Or sometimes the clergymen purposely turned a blind eye to them if they did not see them as harmful (Corteguera, 2016, 3). Furthermore, vernacular religion changes constantly and what could be categorised as vernacular religion in the Middle Ages is not the same as the contemporary one.

What was perceived as elements of “folk religion” was used in the nation-building process as it projected an idea of a coherent set of beliefs in the pre-Christian era that gave a sense of ancientness and a common past and the concept of “folk religion” as “remnants” of these presumed set of common beliefs and practices (cf. Valk, 2014). Simultaneously “folk religion” as “heathendom” was positioned in a dichotomous relationship with Christianity, the latter being associated with rationalism and modernisation and the former with modernity’s otherness (Valk, 2014, 154). That concept of residualism remained present in folklore research for a long time (cf. Primiano, 1995, 39). Yet vernacular religion is also not just about remnants of pagan time, but also about fulfilling emotional and psychological needs of people. Thus, not everything classified as elements of “vernacular religion” are survivors of pre-Christian belief systems (cf. O’Connor, 2012, 116). Historical, mythological or philological research often drew conclusions that some Christian saints just replaced old pagan deities which often leads to unjust simplifications (cf. Moroz, 2014). However, some vernacular elements do have pedigrees that have old roots and are international in their content, although their meanings might have changed and been reinterpreted with time (Hukantaival, 2013, 104). This

---

5 Vernacular imagery and official Christian teachings did not exist separately, but intermixed and inspired each other. A good example of that is saint George whose imagery was inseparably linked with the character of Green George, a pre-Christian mythical character whose parallels can be found in European and Near-eastern folklore (cf. Šmitek, 2012, 169–198).



might consequently lead to rethink the concept of “pagan” as often times in the past something that was described as “pagan” or “paganism” was actually, for example, a vernacular interpretation of Christian traditions that were demonised by Christian writers (Johanson & Jonkus, 2015, 139). Despite the often claimed assertions of disenchantment of the world (cf. Thomas, 1991), superstition and magic being replaced by rational thought, enchantment never really went away. The boundaries between concepts such as religion, superstition and magic were in the perpetual process of being readjusted and redefined<sup>6</sup> (cf. Walsham, 2008). Vernacular beliefs have and still do present alternatives to official Church teachings. Superstition, for example, that often penetrated vernacular discourses was attempted to be systematically eradicated by different Christian Churches as uncontrolled folklore processes and beliefs can undermine official religious truths and the authority of the Church (Valk, 2012, 25–26). However, researchers such as Primiano (1995) or Bowman (2004) have recognized the relationship between organised religion and “folk religion” not as opposite discourses, but rather as partners in partners in a symbiotic relationship (Valk, 2012, 26). What results from this intermingling is a dynamic and non-consistent whole that includes elements that seem contradictory, but cause not conflict in the minds of the practitioners (Hukantaival, 2013, 104). In the territory of Slovenia vernacular beliefs and practices such as magic (cf. e.g. Kropelj, 1999), witchcraft (e.g. Mencej, 2006), non-Christian beliefs about the world beyond (e.g. Mencej, 1997; Šmitek, 2003; Hrobat, 2009) and stories about pre-Christian mythological characters (cf. Kropelj, 2008a), although often highly criticized by the Church and authorities (many examples of that can be seen in the newspapers of the 19<sup>th</sup> century like *Kmetijske and rokodelske novice*) as signs of backwardness and superstition, in actuality coexisted without much conflict on a daily basis. As also attested by the Slovenian legends about the Turkish raids, elements of vernacular religion that diverge from official Christian dogma do not appear as problematic, but coexisting peacefully with the Church’s teachings.

Some vernacular elements are universal by nature in the sense that they correspond with intrinsic psychological *modus operandi* of human cognition. Thus they can be found in different belief systems through different times, yet in the form that corresponds with prevailing belief systems and religions of the time. The Turks in Slovenian folklore function in the role of the demonic enemy or “the Other”, an element of Chaos that come from the “world beyond” and threaten “Our” Cosmos. These are archetypal roles that are manifested in different cultures and historical eras with contemporary “figures” (e.g. enemy

6 The Reformation, for example, did not represented a complete break with the Catholic past in regards to perceptions of the sacred and the divine intervention in the world, but rather it modified it. It did not completely abolish the concepts of holy persons, places or objects, but rather it forged rituals and magic of its own. Also places such as churches and churchyards continued to be regarded, in a way, as sanctified. Consequently, with these forms of consecration and setting apart of these special, sanctified places the concept of sacrilege also survived the Reformation in modified form (Walsham, 2008, 500, 508, 512–513).

that was threatening in a particular historical moment) taking places of the threatening “Other”. The popular (collective) memory thus has an antihistorical character and consequent inability to retain particularities of historical events and personalities due to its tendency to transform them into archetypes (Eliade, 1954, 46).

In the legends about the Turkish raids elements of different belief systems were interwoven. Such is the case of divine interventions, unclean souls, treasures and other elements that will be explained in the continuation. They are all presented within the Christian and actual historical framework with figures being presented in them having names and appearances of the Christian God, the Virgin Mary, the saints, the Devil, the Ottoman Turks, yet a closer inspection reveals theological and historical divergences from the official teachings of the Church and historical reality.

#### THE SUPERNATURAL, OTHERWORLDLINESS AND RELIGION IN RELATION TO THE RELIGIOUS ELEMENTS IN LEGENDS ABOUT TURKISH ATTACKS

Researchers in the field of cognitive anthropology have noticed a strong tendency in humans toward religious expressions<sup>7</sup>. As Pascal Boyer (2001, 329) puts it “religious concepts and norms and the emotions attached to them seem designed to excite human mind, linger in memory, trigger multiple inferences in the precise way that will get people to hold them true and communicate them”.

Different fields of study, such as psychology and cognitive science (e.g. Boyer, 2001; Atran, 2002) have observed that humans tend to assign human properties such as intention or will to inanimate objects, non-human entities or natural phenomena (Pongratz-Leisten & Sonik, 2015, 51). Even when the divine is seemingly immaterial it is still usually imagined in anthropomorphic terms or attributed anthropomorphic behaviours (Pongratz-Leisten & Sonik, 2015, 51).

7 When trying to explain the origins of religious thinking Boyer (2001) proposes that human beings have an overactive agency detector due to our long history of predation and being victim of predators as this has been vital for our survival as a species. This also means that humans intuitively interpret events that they encounter in the world in terms of agency. Therefore, when a person encounters an externalized religious representation that attributes certain agency to an event it will easily make sense to them, it will be easy to process and to recall (Dulin, 2011, 227). Boyer also proposes that a successful religious concept has the characteristic of being “minimally counterintuitive”. That means that it only contains one or two violations of domain-specific expectations (for example that a person can walk through walls). The counterintuitive elements make the religious concept attention grabbing and consequently more likely to be internalized and recalled. However, Panchenko (2012, 59) believes that when studying religious expressions biology is not sufficient to explain their nature and that the domain of religion is socially constructed and that counter-intuitive categories and agents are arranged in collective imagination in accordance to specific needs of various communities.

Also, the supernatural categories can be surprisingly durable and there are cases when despite a change in ideology (for example conversion to Christianity) its new categories continued to mirror older mythological ones (cf. Dulin, 2011, 234). An example for this would be the perception of the Turks as archetypal demonic “Other”. In Slovenian legends they are presented as a generalised, stereotypical figure without any individuality, as demonic “Others” whose intent is to destroy Us in the physical and religious sense (Mlakar, 2019, 55–56). The Turks in these legends could be characterised within Eliade’s (1987, 29, 47) theory that traditional societies divided space between the “known” space that belonged to the community (“Cosmos”) and the “unknown” outside world, characterised by chaos and danger, where demons and foreigners reside (“Chaos”). Every intrusion from “Chaos” into “Cosmos” represented a risk that the world would collapse into the primordial Chaos. In this sense the Turks can be seen as foreigners that intrude into Our world from “the world beyond” that has connotations of Chaos. In a certain historical moment, the historical Ottoman Turks thus took over the archetypal role that is in itself much older. This could be a reflection of something that researchers have noted: when processing new information, individuals retrieve old schemata to make sense of the new experience. As Wertsch (2002, 55–56) points out »narrative is one of a few different instruments we have for representing settings, actors, and events of the past«. Others means include chronicles and annals, but they employ a different kind of memory (Wertsch, 2002, 56). Other researchers have also noted the prominent role that narrative has in human consciousness (cf. for example Bruner, 1990) and that it represents “a metacode, a human universal on the basis of which transcultural messages about the nature of a shared reality can be transmitted” (White, 1981, 6). Alasdair MacIntyre (1984, 216) even claims that humans are basically »story-telling animals« and that our thinking, speaking and other actions are essentially shaped by narratives. The “narrative tools” we use in this sense are shaped by the particular cultural, historical, and institutional circumstances in which we live. He additionally claims that the narratives we use to make sense of our lives to come from a “stock of stories” from which any particular individual may draw as they form part of a “cultural tool kit” of its society and culture.

#### ABOUT THE CONCEPTUALIZATION OF SACRED SPACE IN LEGENDS ABOUT TURKISH RAIDS

Legends are a folklore genre that is not detached from the physical environment (like, for example, fairytales), rather they are embedded into the familiar setting of its bearers. Collective memory is often tied to the physical landscape (cf. Nora, 1989; Hrobat, 2010, 36; González Álvarez, 2011, 137). Telling and listening to stories is an essential practice of building places and in this process some places or features of the landscape are prioritized and start being perceived as sacred (Valk

& Sävborg, 2018, 7). Places can store collective memories of the mythical past (cf. Tuan, 2001). Legends are also oriented to everyday life and they tell of events that happened to real people in real surroundings. They draw from the realm of the unknown, of the otherworld, and enchant the world of everyday by shifting elements that derive from the legendary into the daily environment (Valk & Sävborg, 2018, 19). They also often offer explicit or implicit arguments against other, often dominant systems of belief (Valk, 2012, 26).

Simultaneously with dramatic content, legends also contain guidelines for behaviour in certain (critical) situations. With localization to a familiar setting these legends charge certain places and objects, such as churches, with supernatural aura (Valk & Sävborg, 2018, 19). The localization of events in legends into the physical landscape is also characteristic for legends about the Turkish attacks. Many of these attacks were directed towards the church. The church represented more than just one of the most valuable material objects of the community. It was a symbolic centre of the community and a place of contact with the divine. Thus, attack on the church endangered the community not only materially, but it also represented an attack on its very core, its values and its God.

However, there is nothing inherently sacred about a place or an object – it is the human agency that gives them the qualities of the sacred. Places are empowered through narratives existing in numerous variants that mark them as extraordinary locations. The landscape itself, when it becomes “storied”, turns from a passive surrounding into an active participant in creating the supernatural environment (Valk & Sävborg, 2018, 10). For defining the sacred we can use the definition by Durkheim (1964, 47) who described sacred objects as “things set apart and forbidden” in opposition to the profane ones. Durkheim postulated that that nothing is inherently sacred, but that society itself imposes sacred character on certain objects. The sacred, as it is understood in Western European Christianity, refers to the earthly presence of a transcendent divinity (Hunter, 2006, 109). At this point, we have to take into account the concept of “the sacred”. The famous historian of religion Mircea Eliade sees the sacred and the profane as two modes of being in the world. For *homo religiosus*, a traditionally religious person, the reality, according to Eliade (1987), is “non-homogenous”, divided into the “sacred” and the “profane” spheres. Eliade (1987, 313) also proposes the term “Hierophany” to refer to the material manifestation of the sacred. These objects become the focus of veneration and are no longer just material things, but become the representations of “the Wholly Other” (Eliade, 1987, 313). He also acknowledges “sacred time” as occasions of festivals or religious rights that is, similarly to sacred space, set apart from the “profane time”. Sacred space and time are thus manifestations and echoes of *ilud tempus*, the primal time recognized in mythology as times of creation and salvation, when divine powers were strong. Temples and rights are reminders of *ilud tempus* and provide access to it. Holly sites and sanctuaries are thus a

symbolical “centre of the world” (Eliade, 1959, 39),<sup>8</sup> a point that is equivalent to the creation of the world.

While the presence of the divine may not be a necessary characteristic of sacred space for every culture (as Eliade claimed; see Smith, 1987) the spatial organization of people in specific ways is a quality shared by all sacred and religious spaces. As Kilde (2008, 7) points out: “[h]ow people organize themselves and behave within specific places imbued those places with sacred importance. In this view, space is sacralised by human action and behaviour, and certain spaces become sacred because people treat them differently from ordinary spaces.” The concept of the sacred could be understood as a socially marked category that is set apart from everyday life (Koski, 2018, 54). In the 19<sup>th</sup> century, for example, the Lutheran church in Finland was seen as sacred. There were two reasons for that: firstly, it was a symbol of social order and shared values of the community.<sup>9</sup> Secondly, it was sacred because of its supernatural character (Koski, 2018, 54). Similarly, as in Slovenian folktales the Finnish folklore also reflected these ideas. While the content of these stories may refer to the church building and objects associated with it what they actually reflect is a broader value system and religious ideas of their time.

Religious space is a powerful space within which the power of the divine is often understood to reside. The proximity to this power is seen to give authority and spiritual empowerment to individuals (Kilde, 2008, 4). The sacred spaces are those sites that serve to articulate the relationship between the community and its religious practices. They manifest the relationship between the human and the transcendent, the divinity (Aulet & Vidal, 2019, 238). Yet, as mentioned, no building or place is sacred on its own – it is the people that give them a sacred meaning. Sacredness is a construct and also in a constant process of negotiation, confirmation and restoration of its sacred status (Hamilton & Spicer, 2005, 3–4). Church buildings were important symbols of medieval Christian cosmic order, which protected the community from evil and regulated human relation with the divine. The church building thus embodied a miniature of the world order (Koski, 2018, 56–57).

Understanding an object is part of understanding its historical and cultural context and its meaning is always tied to a particular community and the

8 Eliade received criticism for the selective use of data to support his models and for representing religion and nature as having an objective, unchanging nature (Ellwood, 2014, 518). For the summary of criticism of Eliade’s work see Barth (2013).

9 Shrines were physical spaces where the sacred was tangible and where the faithful could directly encounter holiness, which made them symbolic and emotional centres of the community (Pfaff, 2013, 195). Thus, as Harold Turner (1979, 157) defines it the church building’s sacredness was simultaneously derived from being *domus ecclesiae*, i.e. a meeting house of the community, and from being *domus dei*, the house of God with the latter seeming to be more important in Christian tradition (Koski, 2018, 56). However, with time the focus of the sacred moved away from the community toward the church building itself (Hamilton & Spicer, 2005, 5–6).

understanding of the materialization of the divine depends not only on the experience of the individual, but also on cultural memory that allow the construction of meaning (Pongratz-Leisten & Sonik, 2015, 5–6, 10–11). Therefore, in the Catholic context in which the Slovenian legends about the Turkish attacks were forged, the sacred was in the form of the church building, the altar, statues of saints etc. Objects of devotion may not have the likeness of the divinity itself, yet they evoke its presence (for example the altar evokes the presence of the Christian God) and possess some of the qualities of the divine. It is through the cultural learning that the material objects are recognized as medium pointing to or marking the presence of the divine (Pongratz-Leisten & Sonik, 2015, 32).

As seen in Finnish vernacular beliefs and practices sacredness was much more interpreted as supernatural otherness – while Christianity and object associated with it provided protection, they could also, if violation occurred, possess a threat (Koski, 2018, 61). This could, at least partially, derive from non-Christian conceptions of the sacred. The old Finnish system of social organization was based on dichotomies such as “own” and “other” or “internal” and “external” (Koski, 2018, 61). Transgressions of social values, either spatial, temporal or bodily, might have fallen into the category of Finnish prehistoric sacred (Anttonen, 1996, 52–55; in: Koski, 2018, 61). In this dichotomous conceptualization in vernacular beliefs the sacred is composed of both the positive and the destructive and polluted (Koski, 2018, 61). Such concept would fit well with Slovenian folklore narratives that depict the church ground as a place of benevolence and protection, but also as a place where transgressions of sacred and social values are punished (for example in the motives of sacrilege). As the Turkish element in Slovenian legends is characterised as completely demonic and destructive, only the negative aspect of such conceptualization of sacred space is expressed. To get a more complete picture of this conceptualization we would have to take into account also the narratives in which the transgressor is not a demonic entity (such as the Turks), but a member of the community who transgresses in a sacred site and is punished for it or who unknowingly transgress and barely avoids danger (e.g. *S. Thompson Motif Index* category E492 *Mass (church service) of the dead*) in which a person barely escapes after accidentally attending a mass of the dead;<sup>10</sup> (cf. also Lindow, 2018, 43) (more about sacrilege in the continuation).

Sacred spaces are a thus a reflection of the wider belief system. The sacredness of some points in the landscape can be preserved for centuries or millennia (cf. Roymans, 1995) and sometimes a disregard of its sacredness or even its destruction cannot be understood only as an expression of a disappearing

10 Frightening events that take place in the church often happen at night. Midnight or festive nights represent breaks in the temporal cycle and consequently liminal times when the supernatural and otherworldly can cross the boundary to »this world« and disturb the living (e.g. Kropelj, 2008b, 193–194).



importance of these spaces for the community, but also as a deliberate act of erasing their importance due to ideological, religious or political changes<sup>11</sup> (cf. Roymans, 1995).

## MIRACULOUS SALVATIONS FROM TURKISH ATTACKS

The motif of miraculous salvation when facing a Turkish attack is very frequent in Slovenian legends.

*This happened at Ptujška gora. The church there has a black wall on the side where the Turks wanted to attack it. They wanted to rob and destroy it. But the Virgin Mary protected it by means of a thick fog that prevented the Turks from finding the church. And until this day that side of the church is black. [...]* (Gričnik, 1998, 285)

The reality of miracles is fundamental for institutions such as the Catholic Church<sup>12</sup> (Shanafelt, 2004, 321).

For defining miracle, we can use the definition proposed by Firth (1996, 206) who explains it as “an unexpected performance resulting from supernatural power, exercised by direct divine agency or through the agency of a divinely inspired person, such as a saint”. Therefore, as works of God (though often conducted through intermediaries such as saints, angels or relics) miracles are distinguished from acts of demonic powers that also have supernatural abilities. Consequently, supernatural acts committed by other agents besides God are considered inferior, demonic (Shanafelt, 2004, 321–322). But miracles through divine intervention not only express religious beliefs, but can also express political ones. The fight between the Ottoman Turks and the Christians was not only a fight between two religions, but also between two politically and culturally diverse entities. Therefore, victory over the demonic Turk that had mythical qualities also meant victory over a military, political and ideological enemy. Hence, miracle stories also reflect the political situations of the storytellers (Weddle, 2010, 3).

The miraculous salvation when facing a Turkish attack was usually performed by saints or the Virgin Mary or by an un-named, but clearly Christian divine force. Miraculous salvations by Christian divine agency against the Turks can be

11 There are indications that pre-Christina sacred sites were often located in nature (outside). For example, pre-Roman and native-Roman cult places were often associated with outstanding features in the natural landscape, such as mountaintops, water sources and forests. This intimate bond between man and nature was seen as problematic in the eyes of the Christian church (Brown, 1982, 125; Gurevich, 1988, 96). The Church wanted to eliminate old cult places and magical practices focused on nature and link Christian faith to *the church building itself* as a centre of the new Christian world (Brown, 1982, 126; Roymans, 1995, 20). Consequently, an increasing opposition developed between culture and nature (Brown, 1982, 124–126).

12 There is also a difficulty in regards to the distinction between miracle and magic (cf. Garland, 2011, 76–77).

seen as an expression of ethnocentrism, as the Christian (“Our”) community has even God on their side. Similar miraculous salvations can be found in Portuguese folklore where Christians are saved from the Moors (cf. Parafita, 2006, 69–71, 190). Saints in general are an important feature of Slovenian folklore. Reasons for this can be traced back to the Middle Ages.

In the Middle Ages the popular perception of Christendom was far from dogmatic and strictly God-oriented. It focused strongly on cults of local saints and the miracles they performed when confronted with demons of all kind and the devil himself (cf. Gurevich, 1988, 11–24). It was during this period that was the fullest flowering of the “cult of miracles” (Netton, 2019, 8). New information spread by the clergy were readily reshaped by the mechanism of collective perception in accordance with the laws of folkloric consciousness. The willingness to accept any kind of fantastic news in combination with an inclination to believe in the supernatural organized the received information in accordance with pre-existing canons of story and legend (Gurevich, 1988, 11). I believe it is fair to say that this kind of collective information processing can be traced into legends recorded much later, as in legends about miracles performed by the Virgin Mary or the patron saint of the church under attack by the Turks. I would argue that these legends came into existence in the time when the Turkish raids or the (collective) memory of them was still topical in the lives of the communities that shared them.

Stories of active agency of divine objects were numerous during the Middle Ages (cf. Bynum, 2015): statues and paintings walked, bled, wept, sacred relics exercised miraculous powers. Thus divine or sacred things were recognized as persons or at least as social “Others” (Pongratz-Leisten & Sonik, 2015, 16).

Since the Middle Ages<sup>13</sup> lay people often turned to saints for help and protection, rather than directly to God. Saints were believed to provide a go-between the individual and God who was viewed as too powerful to be approached directly. Thus, praying to the saints and the Virgin Mary constituted a central devotional practice of the Middle Ages (Kilde, 2008, 84). The Virgin Mary was the most venerated holy person in the Slovenian territory (and in Europe in general; cf. Netton, 2019, 8) in the late Middle Ages and was perceived to be at least equal to Jesus (Makarovič, 2006, 186).

13 Earlier Peter Brown (1982) concluded that from the period of late antiquity the cult of the saints became an integral part of Christianity itself. He also noted that it was not just a product of superstitious popular piety, but was also supported by religious authorities. While the Church authorities often saw the late medieval cult of the saints as superficial and overly emotional the prevailing view was that, as long as the veneration of saints and their relics remained in its place and fulfilled its popular role the integrity on a theological level could be maintained at the elite level (Beissel, 1976, 72; in: Pfaff, 2013, 196). Also, direct eradication of vernacular beliefs was not necessarily the strategy of the Church. Besides appropriation of certain beliefs or cult sites by giving them a Christian meaning and name. The principal goal of the Church in imperial Russia, for example, was to “confine the sacred” (temporally or spatially) within the ecclesiastical domain (for example, that rituals could only be performed in the parish church) (Freeze, 1998, 221–222; in: Panchenko, 2012, 45).

Communities saw their saints as local heroes who offer them help and protection. They helped to secure the place of the community in the order of the cosmos and protected sinful communities from godly retribution (Pfaff, 2013, 194). In the Christian tradition of the Middle Ages saints were characterised by extraordinary virtues and divinely bestowed supernatural miracle-working powers. The folk turned to them for all manner of worldly assistance, comfort and help and regarded them as spiritual counterparts to earthly nobility (Rothkrug, 1987, 145). The clergy actually endorsed the worship of saints or their relics in order to enhance moral community and the connection with God (Pfaff, 2013, 194).

The role of saints as a sort of cultural heroes is also visible in folklore. In folk narratives they often create certain landscape objects, give names to places, they could be presented as nominators of villages, rivers, creators of roads etc. (Moroz, 2014, 224). They often leave traces in the physical landscape (for example you can still see their footsteps in the stone) that is frequently attested in Slovenian legends. Saints and their cults also held strong social roles in the community. Public veneration of a sacred object is a powerful affirmation of the collective conscience and an incentive to obey the community's morality. During rituals members of the community establish and reinforce collective symbols that act as moral representations of the group and they react angrily to insult when these symbols are profaned (Pfaff, 2013, 197, 199). Saints thus represented collective ideal and an abstraction of communal values and were heroes that bridged the sacred and transcendental sphere with the secular and worldly one (Pfaff, 2013, 198).

## SACRILEGE

Sacrilege occurs when the manifestation of the sacred is misused or violated. In the context of the medieval and early modern period when the attacks of the Ottoman Turks occurred in the territory of Slovenia, Christianity was not just exercising spiritual authority, but also represented a formidable earthly force with waste political and juridical power. In this setting sacrilege was both a spiritual transgression and an earthly crime (Hunter, 2006, 110).

Sacrilege was a core part of Christian sacramental practices and occupied the imagery of both popular devotion and theological thoughts (Hunter, 2006, 110). The topics of sacrilege have also reflected in folktales as confirmed by the *S. Thompson Motif Index* in categories Q 222 and Q 558. The affected sacred objects might start bleeding or are impossible to destroy, or the object destroyers might be struck by illness or by sudden death. Stories of such sacrilege induced miracles were widely spread in the Middle Ages (Kuijpers & Pollmann, 2017, 151). The ideas that sacrilege against holy images and objects would result in demonstrations of divine displeasure, such as bleeding of the holy objects that were subjected to sacrilege, were known centuries ago. This idea of divine retribution had been successfully promoted by the Catholic Church despite an ambiguous

attitude towards materiality, especially materiality of sacred objects (cf. Kuijpers & Pollmann, 2017, 151). Material objects were important in Christianity as they provided a means through which individuals might experience and express a relationship and closeness to the divine, they made the abstract divinity more accessible and comprehensible. As such they were often on the limits of what Church authorities viewed as idolatrous and prompted centuries of theological considerations and regulations. The Council of Trent (1545–1563) reaffirmed the veneration of saints and the Virgin Mary, as well as the importance of miracles and of the appropriate usage of sacred images and relics (Mitchell, 2013, 325; Kuijpers & Pollmann, 2017, 161) which might have contributed to the spread of stories about miraculous salvations of Christian churches and objects. This might have been also facilitated by the pre-existing folklore motives of divine intervention and punishment in case of sacrilege.

In Slovene legends about the Turkish raids the most common objects of sacrilege attempts of the Turkish soldiers (and therefore important bearers of transcendent divinity in the eyes of the people) are the church building itself and within it the altar or images or saints or the Virgin Mary. A frequent motif is that they fed their horses from the altar, which is a big humiliation from a Christian point of view. The host, the most sacred religious object, is interestingly not the target of Turkish sacrilege.<sup>14</sup> In these legends the Turks were sometimes successful in their sacrilegious attempts (or partially successful – an object of their sacrilege might miraculously survive destruction), but often they were miraculously prevented from committing them.

*After the evil Turks burned the houses in Šent Janž and devastated the surrounding areas they broke into the church that was filled with devout believers. The villagers kneeled in front of the Virgin Mary and begged her to save them. One of the Turks took down the statue of the Virgin, took it out of the church and threw it into the fire. 'It's wood, it must burn,' one of the Turks said. Then he took a sword and stroke the statue twice. He hits the statue's forehead and two bleeding wounds appeared on it. And you can still see them today. The Turks were unable to stand near the fire in which they wanted to burn the statue because the flame kept turning in their direction. Seeing they will not accomplish anything they left in the direction of sunrise. When the Christians come out of the church they found the statue unharmed by the fire. With great piety they carried it back to the church and make a prayer to thank for the miraculous salvation from the ferocious enemy. (Kotnik, 1957, 64–65)*

14 It is, however, the object of desecration of Jews as attested by Slovene folk songs (cf. Grafenauer, 1939, 343–347; Golež Kaučič, 2007, 7). Stories about Jewish host desecrations were known all around Europe (cf. Anglickienė, 2004, 86; Dundes, 2007, 389; Erb, 1993, 680; Toš, 2012, 184). Otherness in folklore is frequently associated with an (imaginary) threat to the community's most sacred values.

What is interesting is that traumatic experiences of Turkish attacks on the most sacred objects of the community were turned into stories of triumph. The sacrilege acts, that might have occurred (or were merely a product of fear) were transformed into confirmation of Christianity's victory. What such stories convey is a collective amnesia of Turkish attacks of sacred buildings and (if they happened) in the case when these attacks were successful and consequent lack of divine intervention (by a Christian divinity) that could undermine the belief in the Christian superiority and test the Christian fate itself (why would not God protect his own place of worship?). The idea of superiority of one's own religion comes from the concept of Us vs. Them and is part of an ethnocentric logic of one's religion being the only right one. Victory over the Turkish soldiers attacking a Christian sacred site (similarly in Portuguese folklore victory of Christians over the Moorish soldiers; cf. Parafita, 2006) is presents as an apologetic and theological proof of God's almightiness. The logic behind it is this: if God is almighty, he will do whatever to ensure the victory of the righteous. On the other hand: if the Christians win it is because God was with them and because they are representatives of "the right" religion (cf. Parafita, 2006, 190). Therefore, the sacrilege acts of Turkish soldiers that probably did occur at least occasionally would present an extreme challenge of existing beliefs of the Christian community. Yet the collective memory (I understand folklore about the Turkish raids to be part of it) does not represent such violations as a test of faith. Quite the opposite: the stories about alleged sacrilege act committed by the Turkish soldiers and the supposed material proofs of them (i.e. marks of a Turkish attack on the church building or the intactness of the church building itself) were transformed into evidence of the power of the sacred and the (Christian) divine.

Why are there numerous stories about Turkish attacks on churches and their attempts to perform acts of sacrilege? It is a historical fact that that local churches often contained the most precious commodities of the community and served as shelters for the inhabitants during a raid. However, the abundance of such stories is in my opinion mostly a reflection of the symbolic role of the church building as sacred space connected to the divine and as a reflection of the great importance of Christian identity for the community (cf. Hrobat, 2010, 50–51, 54; 2012, 43). In addition, history is written by the victor. The Ottoman Turks were ultimately unsuccessful in their attempts of military progression in Europe and the victory was in the hands of Christian states. History might even be altered by pre-existing folklore motives. Acts of desecration of a church might be changed into victory only if a single sacred object survived the enemy's attack – it became proof of the power of the sacred (cf. Kuijpers & Pollmann, 2017, 152, 160–161).

Motives of sacrilege and punishment from a divine authority are common in folklore of different nations (e.g. Parafita, 2006, 69–71; Kuijpers & Pollmann, 2017) and it can be concluded that in the case of Slovenian legends about Tur-

kish acts of (attempted) sacrilege and consequent divine intervention this motif already had a foundation prior to the Turkish era. As demonstrated, the concept of sacred places where rules of conduct are especially strict, is an ancient one and preceded Christianity. Christianity adopted this concept and adjusted it to its own theological views. The pre-Christian idea of the Chaos and Cosmos dichotomy also became part of post-conversion folklore and the demonic enemy began being equated with historical enemies, such as the Ottoman Turks. Being a Christian (or Catholic) became an important identity factor which is clearly expressed in folklore and combined with the sacrality of the church territory and the archetypal fear of the demonic invader. The (historically real or imaginary) transgressions made by the Ottoman conquerors were transformed into an abundance of legends that not only express the belief system of the folklore bearers, but also the consequences of not abiding to community's rules. The divine punishment for these transgressions also reflected the threat of punishment in the social aspect when the community's morals and values would fail to be met.

## RITUAL ENCIRCLEMENTS OF CHURCHES

Legends also talk about chains, sometimes encircling churches or kept inside the church describing them as a reminder of a certain occurrence connected to the Turkish raids.

*'Since people can remember St. Lenart's church under Lepenatko has been encircled by an iron chain,' father Ugovšek told. 'People tell different things to explain why it's there.' [...] 'I was told by my mother that that chain has been there since the Turkish time. Turkish prisoners were supposed to be nailed to it.'* (Radešček, 1983, 146)

This is probably a remnant of ritual encirclement of churches and cult sites. This practice was known in the wider Mediterranean area. In the Hellenistic period, for example, the "hub of the universe", *omphalos*, was depicted as bound by chains or knotted ribbons. Later in history pillars in temples were also 'wrapped' in ribbons or chains (Šmitek, 1999, 192). The church represented a sacred space and the sacrality of this most important sacred center of the village had to be protected. One of the ways to do that was through symbolic encirclement (often with a chain). It's a symbolic confirmation and enclosure of the sacred space from the outside, dangerous space. It is also a way of communicating with the otherworld and the divine and imitates the journey of the soul from life to death and rebirth. This practice has much older, pre-Christian origins (Mencej, 2013, 135–138, 141–142). It is therefore not unusual that the Turks as representatives of Chaos and their attacks are often focused right on the churches. As mentioned, churches often contained the most valuable material possessions of the community and served as refuge when attacks occurred (Fister, 1975,



61, 66), yet undoubtably the stories about a Christian supernatural power in the form Christian saints or the Virgin Mary miraculously protecting the church represent the idea of the sacredness of the sacral space itself and the belief in the supremacy of the Christian faith (Mlakar, 2019, 64).

## BELIEFS ABOUT THE AFTERLIFE AND THE CONNECTION WITH THE WORLD BEYOND

Some other non-Christian beliefs in Slovenian legends of Turkish raids relate to the ideas of the “world beyond”.

[...] *‘One of the places near the stream is called ‘Under the Turk’s breech’. The elderly people talked a lot about this place. They said it is not safe to walk around there at night, because a dead man can appear. People said that a tall breech tree grew there. And a Turkish soldier who lagged behind was hung there. And often lights were seen appearing in this place. Some of the more courageous ones went closer and saw him. They said he was walking around as if he was looking for something. The Turks were full of sin.’* (Gričnik, 1998, 149)

Legends talk about strange lights or sounds or processions of the dead occurring in places where Turkish soldiers died. Otherness and the supernatural are often connected (cf. Belova, 2007) and the dead that belong to the otherworld represent the most elementary form of otherness (Matteoni, 2008, 193). It seems that imagery of the Turks as “the Other” was mixed with the traditional imagery about the unclean dead or souls that belong to purgatory. Such restless souls can appear in the form of lights (Šmitek, 2003, 5; Kropej, 2008a, 276).

These motives can be related to the conceptualization of the afterlife in vernacular religion and mythology. In traditional Slavic societies there was a great concern for a “good” death as opposed to a “bad” death. A “good” death occurs when it is a natural, “one’s own” time for a person to die, not prematurely or violently. It should also occur in “one’s own” place and “one’s own” society should be present during the burial. This way the dead could safely pass to the other world, while those who died a “bad” death would become an active harmful force that intruded into the world of the living and could cause harm (Vinogradova, 1999, 46–47; also Warner, 2000, 72, 75; Kukharensko, 2011, 68). The concepts of “good” and “bad” death in the traditional Slavic notions of the afterlife are related to the concepts of “clean” and “unclean” death. The “unclean” dead cannot finally pass to the world beyond and are forced to remain in this world causing harm to the living. They become the “walking” deceased, vampires or demonic beings (Vinogradova, 1999, 48). Those who were murdered, for example, went back to the place of their death and such souls of the unclean dead could roam the roads at night and potentially harm passersby

(Kukhareno, 2011, 81). Beliefs concerning such harmful dead that cannot pass to the other world form one of the most stable parts of the Slavic mythological system (Vinogradova, 1999, 49). The persistence of these beliefs coexisted with Christian imagery of the afterlife. Despite not being compatible (Christianity does not acknowledge the liminality between this and other world nor the interaction between the living and the deceased) these beliefs about the afterlife attest to the diversity of beliefs that fulfilled the social and psychological needs of the community.

One of the most frequent motifs in legends about Turkish raids is the hidden treasure. They were either left by the Turks with the intention of once retrieving them or the locals buried them to hide them from the invaders. Attempts to find these treasures are mostly unsuccessful or are stopped by a supernatural force. This motif connects the Turks with the world beyond where these treasures and the Turks themselves originate in traditional beliefs (cf. Hrobat, 2010, 54; Champion & Cooney, 1999, 198; González Álvarez, 2011, 142)

## CONCLUDING REMARKS

Slovenian legends about Turkish raids contain a mixture of traditional beliefs about the supernatural, the divine and the world beyond and also strong Christian elements. Yet while from a theological point of view being incompatible they coexisted side by side in folklore without a sense of contradiction. This is very typical for vernacular religion within which different beliefs can coexist.

## VLOGA RELIGIJE V POVEDKAH O TURŠKIH VPADIH

Anja MLAKAR

Univerza v Mariboru, Fakulteta za turizem, Cesta prvih borcev, 8250 Brežice, Slovenija

e-mail: anja.mlakar2@um.si

## POVZETEK

Narejena je bila analiza slovenskih povedk o turških vpadih z namenom identifikacije in razlage religijskih elementov v njih. Turški vpadi na področje Slovenije so trajali okoli 150 let in so pustili globoko sled v slovenskem kolektivnem spominu. Slovenska folklorja vsebuje veliko število povedk o turških vpadih, ki odražajo zmes zgodovinskih informacij in domišljijских elementov, ki imajo pogosto arhetipske lastnosti. Analiza vsebin teh povedk, ki se nanaša na religijske elemente in verovanja, odraža mešanje krščanskega nauka in tradicijskih verovanj. To mešanje lahko umestimo v koncept »vernakularne religije«, znotraj katere lahko soobstajajo različna, tudi kontradiktorna verovanja, katerih namen pa je zadovoljiti družbene in psihološke potrebe skupnosti. V prispevku so iz diahronega vidika analizirani koncepti, kot so sveti prostor, oni svet, svetoskrunstvo in čudeži. Četudi te povedke jasno odražajo superiornost krščanstva in močan vpliv krščanskih idej, pogosto vsebujejo tudi elemente, ki sicer lahko imajo krščansko ime in podobo, a odražajo koncepte ki so pred- ali ne-krščanski. Turki predstavljajo arhetipskega demonskega »Drugega«, ki ogroža organizirani, varen kozmos »Naše« skupnosti, njene vrednote in Boga.

*Ključne besede:* turški vpadi, vernakularna religija, krščanstvo, drugost, sveti prostor, svetoskrunstvo, čudeži, onostranstvo

## SOURCES AND BIBLIOGRAPHY

- Anglickienė, L. (2004):** The Image of People of Other Religions in Lithuanian Folklore. *Pro Ethnologia*, 17, 81–93.
- Anttonen, V. (1996):** Rethinking the Sacred: The Notions of ‘Human Body’ and ‘Territory’ in Conceptualizing Religion. In: Idinopulos, T. A. & E. A. Yonan (eds.): *The Sacred & its Scholars. Comparative Methodologies for the Study of Primary Religious Data*. Leiden, E. J. Brill, 36–64.
- Atran, S. (2002):** *In Gods We Trust: The Evolutionary Landscape of Religion*. Oxford, Oxford University Press.
- Aulet, S. & D. Vidal (2019):** Tourism and Religion: Sacred Spaces as Transmitters of Heritage Values. *Church, Communication and Culture*, 3, 3, 237–259.
- Beissel, S. (1976):** Die Verehrung der Heiligen und ihrer Reliquien in Deutschland im Mittelalter. Parts I and II. [Originally published 1890–1892]. Darmstadt, Wissenschaftlich Buchhandlung.
- Barth, C. (2013):** In illo tempore, at the Center of the World: Mircea Eliade and Religious Studies. *Concepts of Sacred Time and Space. Historical Social Research*, 38, 59–75.
- Bartulović, A. (2012):** »S Turkom star račun imamo, prav je da ga poravnamo«: vpadi osmanskih čet skozi diskurzivno optiko slovenskega zgodovinskega in leposlovnega ter njihova aplikativnost v enaindvajsetem stoletju. In: Jezernik, B. (ed.): *Imaginarni »Turek«*. Ljubljana, Zavod Republike Slovenije za šolstvo, 145–174.
- Baskar, B. (2000):** Ambivalent Dealings with an Imperial Past: the Habsburg Legacy and New Nationhood in Ex-Yugoslavia. *Institut für Ethnologie, Kultur- und Sozialanthropologie*. Dunaj, 11. november 2003. [Predavanje].
- Baskar, B. (2012):** »Prvi slovenski pesnik v džamiji«: orientalizem v potopisih pesnika z imperialnega obrobja. In: Jezernik, B. (ed.): *Imaginarni »Turek«*. Ljubljana, Zavod Republike Slovenije za šolstvo, 127–144.
- Belova, O. (2007):** The Stereotype of the »Other« Within Folk Culture: An Attempt at a Formal Description. *East European Jewish Affairs*, 37, 3, 335–351.
- Boyer, P. (2001):** *Religion Explained. The Evolutionary Origins of Religious Thought*. London, Basic Books.
- Bowman, M. (2004):** Taking Stories Seriously: Vernacular Religion, Contemporary Spirituality and the Myth of Jesus in Glastonbury. *Temenos*, 39–40, 125–142.
- Brown, P. (1982):** *The Cult of the Saints. Its Rise and Function in Latin Christianity*. Chicago, The Chicago University Press.
- Bruner, J. (1990):** *Acts of Meaning*. Cambridge, MA, Harvard University Press.
- Bynum, C. W. (2015):** The Animation and Agency of Holy Food: Bread and Wine as Material Divine in the European Middle Ages. In: Pongratz-Leisten, B. & K. Sonik (eds.): *The Materiality of Divine Agency*. Boston-Berlin, De Gruyter, 70–85.
- Champion, S. & G. Cooney (1999):** ‘Naming the Places, Naming the Stones.’ In: Gazin-Schwarz, A. & C. J. Holtorf (eds.): *Archaeology and Folklore*. London-New York, Routledge, 196–213.

- Connerton, P. (1989):** *How Societies Remember*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Corteguera, L. R. (2016):** Sacrilege, Profanation, and the Appropriation of Sacred Power in New 73 Spain. In: *Oxford Research Encyclopedia of Latin American History*, 1–21.
- Dulin, J. (2011):** How Emotions Shape Religious Cultures: A Synthesis of Cognitive Theories of Religion and Emotion Theory. *Culture & Psychology*, 17, 2, 223–240.
- Dundes, A. (2007):** The Ritual Murder or Blood Libel Legend: A Study of Anti-Semitic Victimization Through Projective Inversion. In: Bronner, S. J. (ed.): *The Meaning of Folklore: The Analytical Essays of Alan Dundes*. Logan, Utah State University Press, 386–409.
- Durkheim, É. (1964):** *The Elementary Forms of the Religious Life*. London, George Allen & Unwin Ltd.
- Eliade, M. (1954):** *The Myth of the Eternal Return: Or, Cosmos and History*. Princeton, Princeton University Press.
- Eliade, M. (1959):** *The Sacred and the Profane: The Nature of Religion*. New York, Harcourt, Brace & World, Inc.
- Eliade, M. (1987):** Hierophany. In: Eliade, M. (ed.): *The Encyclopedia of Religion*, Vol. 6. New York, Macmillan, London, Collier Macmillan, 313–317.
- Ellwood, R. S. (2014):** Eliade, Mircea. In: Leeming, D. A. (ed.): *Encyclopaedia of Psychology and Religion*. Second Edition. New York, Springer, 579–581.
- Erb, R. (1993):** Jude, Judenlegenden. In: *Enzyklopädie des Märchens* 7. Berlin-New York, W. de Gruyter, 676–685.
- Firth, R. (1996):** *Religion: A Humanist Interpretation*. London, Routledge.
- Fister, P. (1975):** Arhitektura slovenskih protiturških taborov. Ljubljana, Slovenska matica.
- Freeze, G. (1998):** Institutionalizing Piety: The Church and Popular Religion, 1750–1850. In: Burbank, J. & D. L. Ransel (eds.): *Imperial Russia. New Histories for the Empire*. Bloomington, Indiana University Press, 210–250.
- Garland, R. (2011):** Miracles in the Greek and Roman World. In: Twelftree, G. H. (ed.): *The Cambridge Companion to Miracles*. Cambridge, Cambridge University Press, 75–94.
- Gay, D. E. (2006):** Christianity as a Problem in Folk Cultural Studies. *Tautosakos darbai*, XXXI, 74–81.
- Gießauf, J. (2005):** Azijski barbar: iskanje sledi v srednjem veku. *Zgodovinski časopis*, 59, 3–4, 255–268.
- Golež Kaučič, M. (2007):** Slovene Folk Songs At the Crossroads Of Influences, Contacts, and Oppositions of East, West, North, and South. *Slovene Studies*, 29, 1– 2, 3–17.
- González Álvarez, D. (2011):** Arqueología, folklore y comunidades locales: los castros en el medio rural asturiano. *Complutum*, 22, 1, 133–153.
- Grafenauer, I. (1939):** Zamorci in zamorske deklice v narodnih legendah. *Dom in svet*, 51, 6, 343–479.

- Gričnik, A. (collector) (1998):** Farice: haloške folklorne pripovedi. Ljubljana, Kmečki glas (Zbirka Glasovi; knj. 18).
- Gurevich, A. (1988):** Medieval Popular Culture. Problems of Belief and Perception. Cambridge, Cambridge University Press.
- Hamilton, S. & A. Spicer (2005):** Defining the Holy. The Delineation of Sacred Space. 'In: Spicer, A. & S. Hamilton (eds.): Defining the Holy. Sacred Space in Medieval and Early Modern Europe. Aldershot, Burlington, Ashgate, 1–23.
- Hrobat, K. (2009):** Percepcija prostora skozi folkloro. 'Mrtva počivala' in vloga vode v vlogi meje z onostranstvom na Krasu. *Annales, Series Historia et Sociologia*, 19, 2, 341–352.
- Hrobat, K. (2010):** Ko Baba dvigne krilo. Prostor in čas v folklori Krasa. Ljubljana, Znanstvena založba Filozofske fakultete.
- Hrobat, K. (2012):** »Emplaced« tradition: the Continuity of Folk Tradition in the Landscape. *Traditiones*, 41, 2, 41–52.
- Hukantaival, S. (2013):** Finding Folk Religion: an Archaeology of 'Strange' Behaviour. *Folklore*, 55, 99–124.
- Hunter, I. (2006):** Sacrilege: From Public Crime to Personal Offence. In: Burns Coleman, E. & K. White (eds.): Negotiating the Sacred. Blasphemy and Sacrilege in a Multicultural Society. Canberra, ANU E Press, 109–117.
- Johanson, K. & T. Jonuks (2015):** Superstition in the House of God? Some Estonian Case Studies of Vernacular Practices. *Mirator*, 16, 1, 118–140.
- Kent, J. (2002):** Wesley and the Wesleyans: Religion in Eighteenth-Century Britain. Cambridge, Cambridge University Press.
- Kilde, J. H. (2008):** Sacred Space. An Introduction to Christian Architecture and Worship. Oxford, Oxford University Press.
- Koski, K. (2018):** The Sacred and the Supernatural: Lutheran Church Buildings in Christian Practice and Finnish Folk Belief Tradition. In: Valk, Ü. & D. Sävborg (eds.): Storied and Supernatural Places. Studies in Spatial and Social Dimensions of Folklore and Sagas. Helsinki, Finnish Literature Society, 54–79.
- Kotnik, F. (collector and editor) (1957):** Storijs. Koroške narodne pripovedke in pravljice. Celovec, Družba sv. Mohorja.
- Kropej, M. (1999):** Magija in magično zdravljenje v pripovednem izročilu in ljudsko zdravilstvo danes. *Etnolog*, 10, 75–84.
- Kropej, M. (2008a):** Od ajda do zlatoroga. Slovenska bajeslovna bitja. Celovec-Ljubljana-Dunaj, Mohorjeva.
- Kropej, M. (2008b):** Slovene Midwinter Deities and Personifications of Days in the Yearly, Work, and Life Cycles. In: Mencej, M. (ed.): Space and Time in Europe: East and West, Past and Present. Ljubljana, Univerza v Ljubljani, Filozofska fakulteta, 181–197.
- Kuijpers, E. & J. Pollmann (2017):** Turning Sacrilege into Victory: Catholic Memories of Calvinist Iconoclasm in the Low Countries, 1566–1700. In: Guillorel, É., Hopkin, D. & W. G. Pooley (eds.): Rhythms of Revolt: European Traditions and Memories of Social Conflict in Oral Culture, 151–170.



- Kukharenko, S. (2011):** Traditional Ukrainian Folk Beliefs about Death and the Afterlife. *Folklorica – Journal of the Slavic East European and Eurasian Folklore Association*, 16, 1, 65–86.
- Lindow, J. (2018):** Nordic Legends of the Churchyard. In: Valk, Ü. & D. Sävborg (eds.): *Storied and Supernatural Places. Studies in Spatial and Social Dimensions of Folklore and Sagas*. Helsinki, Finnish Literature Society, 42–53.
- Makarovič, G. (2006):** Pričevanja o svetniških zavetnikih v Trubarjevem Katekizmu iz leta 1575. *Etnolog*, 16, 159–195.
- MacIntyre, A. (1984):** *After Virtue: A Study in Moral Theory*. Notre Dame, Indiana, University of Notre Dame Press.
- Matteoni, F. (2008):** The Jew, the Blood and the Body in Late Medieval and Early Modern Europe. *Folklore*, 119, 182–200.
- Mencej, M. (1997):** Pomen vode v predstavah starih Slovanov o posmrtnem življenju in šegah ob smrti. Ljubljana, Slovensko etnološko društvo.
- Mencej, M. (2006):** Coprnice so me nosile: raziskava vaškega čarovništva v vzhodni Sloveniji na prelomu tisočletja. Ljubljana, Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo, Filozofska fakulteta.
- Mencej, M. (2013):** Simbolika obredov cirkumambulacije v tradicijskih skupnostih. *Studia mythologica Slavica*, XVI, 125–148.
- Mitchell, D. R. (2013):** Trent, Council of. In: Hindson, E. & D. Mitchell (eds.): *The Popular Encyclopedia of Christianity: The People, Places, and Events That Shaped Christianity*. Eugene, Harvest House Publishers, 325–326.
- MLakar, A. (2014):** Krvoločni osvajalci in hudičevi vojaki: “Turki” kot “barbari” v ideoloških diskurzih in slovenski folklori. *Studia mythologica Slavica*, 17, 221–242.
- MLakar, A. (2019):** Skrivnostni tujec in demonski sovražnik: Drugi in drugost v slovenski slovstveni folklori. Ljubljana, Založba ZRC, ZRC SAZU.
- Moroz, A. (2014):** Folkloric Hagiography and the Popular Cult of Saints: Formation of Beliefs and Plots. *Revue de patrologie, d’hagiographie critique et d’histoire ecclésiastique*, 10, 1, 219–229.
- Netton, I. R. (2019):** *Islam, Christianity and the Realms of Miraculous: A Comparative Exploration*. Edinburgh, Edinburgh University Press.
- Nora, P. (1989):** Between Memory and History. *Representations*, 26, 7–25.
- Novick, P. (1999):** *The Holocaust in American Life*. Boston, Houghton Mifflin Company.
- O’Connor, A. (2012):** To Hell or to Purgatory? Irish Folk Religion and Post-Tridentine Counter-Reformation Catholic Teachings. *Béaloideas*, 80, 115–141.
- Panchenko, A. (2012):** How to Make a Shrine with Your Own Hands: Local Holy Places and Vernacular Religion in Russia. In: Bowman, M. & Ü. Valk (eds.): *Vernacular Religion in Everyday Life: Expressions of Belief*. Abingdon, Routledge, 43–62.
- Parafita, A. (2006):** *A Mitologia dos Mouros. Lendas, Mitos, Serpentes, Tesouros*. Amadora, Edições Gailivro.

- Pfaff, S. (2013):** The True Citizens of the City of God: the Cult of Saints, the Catholic Social Order, and the Urban Reformation in Germany. *Theory and Society: Renewal and Critique in Social Theory*, 42, 2, 189–218.
- Primiano, L. N. (1995):** Vernacular Religion and the Search for Method in Religious Folklife. *Western Folklore*, 54, 37–56.
- Pongratz-Leisten, B. & K. Sonik (2015):** Between Cognition and Culture: Theorizing the Materiality of Divine Agency in Cross-Cultural Perspective. In: Pongratz-Leisten, B. & K. Sonik (eds.): *The Materiality of Divine Agency*. Boston-Berlin, De Gruyter, 3–69.
- Pyysiäinen, I. (2004):** Folk Religion and Theological Correctness. *Temenos*, 39–40, 151–165.
- Pust, K. (2007):** Podoba Turka v krščanskih deželah vzhodnega Jadrana v zgodnjem novem veku. *Acta Histriae*, 15, 1, 209–234.
- Radešček, R. (collector) (1983):** Slovenske legende. Ljubljana, Cankarjeva založba.
- Rothkrug, L. (1987):** Holy Shrines, Religious Dissonance, and Satan in the Origins of the German Reformation. *Historical Reflections*, 14, 2, 143–286.
- Roymans, N. (1995):** Archaeology, Folklore and the Ideational Dimension of Space. *Archaeological Dialogues*, 2, 32–38.
- Shanafelt, R. (2004):** Magic, Miracles, and Marvels. In: *Anthropology Ethnos*, 69, 3, 317–340.
- Simoniti, V. (2003):** Fanfare nasilja. Ljubljana, Slovenska matica.
- Smith, J. Z. (1987):** *To Take Place: Toward Theory in Ritual*. Chicago, University of Chicago Press.
- Šmitek, Z. (1999):** The Image of the Real World and the World Beyond in the Slovene Folk Tradition. *Studia mythologica Slavica*, II, 161–195.
- Šmitek, Z. (2003):** Sledovi potujočih duš: vedomci, kresniki in sodobna bajna bitja. Radovljica, Didakta.
- Šmitek, Z. (2012):** Poetika in logika slovenskih mitov. Ključi kraljestva. Ljubljana, Študentska založba.
- Thomas, K. (1991):** *Religion and the Decline of Magic. Studies in Popular Beliefs in Sixteenth- and Seventeenth-Century England*. London et al., Penguin Books.
- Toš, M. (2012):** Zgodovinski spomin na prekmurske Jude. Ljubljana, Založba ZRC SAZU.
- Tuan, Y. (2001 [1977]):** *Space and Place. The Perspective of Experience*. Minneapolis-London, University of Minnesota Press.
- Turner, H. W. (1979):** *From Temple to Meeting House. The Phenomenology and Theology of Places of Worship*. The Hague-Paris-New York, Mouton Publishers.
- Valk, Ū. (2012):** Legends as Narratives of Alternative Beliefs. In: Karanović, Z. & W. de Blécourt (eds.): *Belief Narrative Genres*. Novi Sad, Filozofski fakultet, 23–29.
- Valk, Ū. (2014):** Folkloristic Contributions towards Religious Studies: A Historical Outline. *Temenos*, 50, 1, 137–63.

- Valk, Ü. & D. Sävborg (2018):** Place-Lore, Liminal Storyworld and Ontology of the Supernatural. An Introduction. In: Valk, Ü. & D. Sävborg (eds.): *Storied and Supernatural Places. Studies in Spatial and Social Dimensions of Folklore and Sagas.* Helsinki, Finnish Literature Society, 7–24.
- Vinogradova, L. N. (1999):** Notions of “Good” and “Bad” Death in the System of Slavic Beliefs. *Etnolog*, 9, 1, 45–49.
- Voje, I. (1996):** Slovenci pod pritiskom turškega nasilja. Ljubljana, Znanstveni inštitut Filozofske fakultete.
- Walsham, A. (2008):** The Reformation and ‘the Disenchantment of the World’ Reassessed. *The Historical Journal*, 51, 2, 497–528.
- Warner, E. A. (2000):** Russian Peasant Beliefs and Practices Concerning Death and the Supernatural Collected in Novosokol’niki Region, Pskov Province, Russia, 1995. Part I: The Restless Dead, Wizards and Spirit Beings. *Folklore*, 111, 1, 67–90.
- Watkins, C. (2007):** »Folklore« and »Popular Religion« in Britain during the Middle Ages. *Folklore*, 115, 2, 140–150.
- Weddle, D. L. (2010):** *Miracles: Wonder and Meaning in World Religions.* New York, NYW Press.
- Wertsch, J. V. (2002):** *Voices of Collective Remembering.* New York, Cambridge University Press.
- White, H. (1981):** The Value of Narrativity in the Representation of Reality. In: Mitchell, W. J. T. (ed.): *On Narrative.* Chicago, University of Chicago Press, 1–23.
- Whitehouse, H. (2004):** *Modes of Religiosity: A Cognitive Theory of Religious Transmission.* Cognitive Science of Religion Series. Walnut Creek, CA, AltaMira Press.

## LEVSTIKOV MARTIN KRPAN IN NJEGOVI NASLEDNIKI DO 1930: ODNOS DO LASTNEGA IN TUJEGA

Jožica ČEH STEGER

Univerza v Mariboru, Filozofska fakulteta, Koroška cesta 160, 2000 Maribor, Slovenija

e-mail: jozica.ceph@um.si

### IZVLEČEK

Članek predstavlja nacionalnega junaka Martina Krpana z vidika odnosov do lastnega in tujega v obeh Levstikovih variantah Martina Krpana (1858), Govekarjevi dramski pripovedki Martin Krpan (1905) in satirični igri Krpan mlajši (1925) Frana Milčinskega kakor tudi Cankarjev delež k aktualizaciji Krpana. Krpan kot nacionalni junak povsod povzdiguje lastno nad tujim, medtem ko se njegov odnos do tujcev na cesarskem dvoru spreminja vse od lojalnosti cesarju do njegove zavrnitve in povezovanja z južnimi brati. Cankar v črticah s Krpanovim imenom (Budalo Martinec, 1905, Bebec Martin, 1917) opozarja na nevarnost narodnega izumrtja zaradi izseljevanja Slovencev na tuje in medsebojne odtujenosti.

*Ključne besede: nacionalni mit, nacionalni junak, Martin Krpan, slovenska književnost*

## MARTIN KRPAN DI LEVSTIK E I SUOI SUCCESSORI FINO AL 1930: LA POSIZIONE VERSO IL PROPRIO E LO STRANIERO

### SINTESI

L'articolo presenta l'eroe nazionale Martin Krpan dal punto di vista degli atteggiamenti verso il proprio e lo straniero in entrambe le varianti del racconto Martin Krpan (1858) di Fran Levstik, nel racconto drammatizzato Martin Krpan (1905) di Fran Govekar e nell'opera teatrale satirica Krpan mlajši (1925) di Fran Milčinski, nonché il contributo di Ivan Cankar all'attualizzazione di Krpan. Questi, quale eroe nazionale, eleva sempre il proprio sopra lo straniero, mentre il suo atteggiamento nei confronti dei forestieri alla corte imperiale cambia dalla lealtà all'imperatore fino al ripudio dello stesso e al successivo associarsi con i fratelli del Sud. Nelle sue novelle che nel titolo riportano il nome di Krpan (Budalo Martinec, 1905; Bebec Martin, 1917), Cankar avverte del pericolo di estinzione del popolo dovuta all'emigrazione degli sloveni all'estero e all'allentamento della coesione sociale.

*Parole chiave: mito nazionale, eroe nazionale, Martin Krpan, letteratura slovena*

UVOD<sup>1</sup>

Slovenski nacionalizem 19. stoletja se ni mogel opreti na lastno državo ali vladarje. Ključna vloga pri konstituiranju slovenskega naroda se pripisuje jeziku in kulturi,<sup>2</sup> pri čemer so glavni delež opravili narodno zavedni pisatelji, ki so pisali v slovenščini (Jezernik, 2013, 8–9). Za potrebe narodne prebuje so posegali po folklornih junakih ali ustvarili umetne literarne junake z mitološkimi usedlinami (Peter Klepec, Kralj Matjaž, Lepa Vida, Prešernov Črtomir, Levstikov Martin Krpan idr.), ki so postali pomembno izhodišče za potrjevanje narodnih korenin v daljni preteklosti, za refleksijo narodnega položaja, njegove usode, želje po osvoboditvi izpod tujih vladarjev in oblasti (Simoniti, 2003, 315–16). Z variantami in aktualizacijami so ti liki sčasoma dobili vlogo nacionalnih mitov in simbolov. V njih se je izkristaliziralo duhovno bistvo Slovencev, iz njih razbiramo značajske lastnosti naroda kakor tudi naš odnos do tujega, tujcev, tujine, tuje oblasti ipd. (Simoniti, 2003, 315–316).

Življenje Slovencev pod tujim gospodarjem sta najbolj reprezentirala ljudski junak Peter Klepec in ponarodeli Levstikov Martin Krpan (Velikonja, 1996, 179). Slovenski pisatelji so z literarnimi junaki, ki so večinoma kmečkega izvora, ustvarili mit o kmečkem človeku kot edinem pravem nosilcu slovenstva (Jezernik, 2013, 8–9). Nekateri raziskovalci (Trstenjak, 1991; Simoniti, 2003; Jezernik & Gradišnik, 2019; idr.) se do omenjenih junakov<sup>3</sup> tudi kritično opredeljujejo in opozarjajo na pasivnost Petra Klepeca ali Kralja Matjaža, na Krpanovo lojalnost do cesarskega dvora ipd. Simoniti denimo meni, da je identifikacija Slovencev z Martinom Krpanom celo nevarna, ker potiska narod v zaprt in samozadosten svet osebne nesvobode (Simoniti, 2003, 315–317).

MARTIN KRPAN V KONTEKSTU LEVSTIKOVIH  
POGLED OV NA JEZIK, LITERATURO IN NAROD

Jezik kot eden najpomembnejših stabilizatorjev kulturnega spomina (Assmann, 1992, 250) je imel pri konstituiranju slovenskega naroda glavno povezovalno moč. Takšen pomen mu je pripisal tudi Fran Levstik. Svaril je pred ponemčevalnimi pritiski, pisal o škodljivosti avstrijske politike in nevarnosti nemške kulture

1 Prispevek je nastal v okviru raziskovalnega projekta *Kultura spominjanja gradnikov slovenskega naroda in države* (ARRS, J6-9354), ki ga financira Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije (ARRS).

2 Slovenci smo se konstituirali kot kulturni narod zaradi uspešnega mitiziranja kulturne zgodovine naroda in ne zaradi kulture kot razlikovalne lastnosti našega naroda (Velikonja, 1996, 172).

3 Kritično stališče do Levstikovega Martina Krpana je v lirični groteski *Junaštva Slamnatega Krpana* (1965) izrazil tudi Lev Detela. Medtem ko Levstikov Martin Krpan zagrozi cesarju, da si bodo morali v prihodnje poiskati slamnatega, torej nepravlega Krpana, pripoveduje Detela o obešanju Slamnatega Krpana, ki se je zajedel v vsakega od nas in ga nosimo pod srajco, ogroža naše sanje in prebuja vest: »Slamnatega Krpana bi obesil, ko pa spoznaš, da si Slamnati Krpan sam, da sva Slamnata Krpana midva, bi pa pobegnil in se ne bi obesil, čeprav je to tvoje odposlanstvo.« (Detela, 1965, 24)



*Slika 1: Fran Levstik (1831–1887) (Zbirka upodobitev znanih Slovencev NUK, <https://www.dlib.si>).*

za obstoj slovenskega naroda.<sup>4</sup> Leta 1858 je v Slovenskem glasniku objavil drugo, krajšo varianto *Martina Krpana*. Po izidu te pripovedke kritika še ni pisala o Martinu Krpanu kot o narodnem junaku. Josip Stritar je npr. menil, da je Levstik dal »le eno burko od sebe«, ki pa je »prav lahko reprezentant, in ne slab! – našega kmeta« (Slodnjak, 1954, 497).

4 Levstik v članku Tujčeva peta piše: »Nemška kultura nam je najprvo vzela, kar smo mi svojega imeli. Vzela nam je našo domačo, sveto slovansko zemljo, katero so naši dedje s krvjo pridobili, s trdom in težavo obdelali; vzela nam je naše izvirne običaje, našo zgodovino in zgodovinsko sporočilo, naše narodno sočutje in malo da ne tudi narodni jezik.« (Levstik, 1868, 256)



Literarna zgodovina običajno razlaga *Martina Krpana* kot praktičen zgled za pripovedno prozo, kakor jo je Levstik predlagal v svojem literarnem programu, vključenem v potopis *Popotovanje iz Litije do Čateža* (1858). Mladim pisateljem je svetoval, naj zajemajo literarno snov iz ljudstva in pišejo tako, da resnico zavijejo v prijetne šale. Levstik je bil zagledan v slovanski svet, priporočal je zgledovanje po srbski ljudski epiki in odsvetoval posnemanje francoske in nemške literature.<sup>5</sup> Zagovarjal je evlucijski model književnosti in njeno narodnokonstruktivno funkcijo: »Pevčevo delo mora biti zrcalo svojega časa, mora stati na vogelnem kamnu narodskega života, sicer nima veljave, ker je enako poslopju, na pajčino zidanemu.« (Levstik, 1954c, 27) Zagovarjal je aktivno karakterizacijo literarnega junaka, premišljeno kompozicijo in zgledovanje po ljudskem jeziku. V *Napakah slovenskega pisanja* (1858) je ugotavljal, da je germanizacija zajela že slovensko miselnost, kar se odraža v germanizmih na skladenjski ravni, na katere je v omenjenem spisu opozarjal tudi ob konkretnih primerih. V prepričanju, da je slovenstvo doma le na kmetih, je gradil mit o kmečkem jeziku kot pravem in edinem viru čiste slovenščine. V *Napakah slovenskega pisanja* je pozval pisarje, naj se učijo jezika pri Dolenjcu in Notranjcu, ker da je ta v oblikah, besedah in pregovorih proti hrvaški meji čistejši kot v drugih pokrajinah: »Kadar se našemu književnemu jeziku dajo pravila, nam je Dolenjca in Notranjca na pričo poklicati in kar onadva potrdita, mora veljati več kot gorenjska svojeglavost« (Levstik, 1956, 54).

Anton Slodnjak je zagovarjal tezo, da je potrebno *Martina Krpana* brati v okviru Levstikovih pogledov na jezik in literaturo ter v kontekstu narodne politike. Menil je, da je pisatelj s Krpanom želel »ustvariti mythos slovenskega življenja, ki bi bil resničen in narodu razumljiv« (Slodnjak, 1934, 16). *Martina Krpana* je razlagal kot sintezo na ljudski duh oprte umetne povesti in prosvetljenih literarnih idej. Po Slodnjaku je bil Levstikov glavni namen ta, da bi skozi izvirno povest izrazil socialnopolitično vsebino, v ljudstvu zbudil veselje do branja in ga hkrati prebudil za kulturna in politična vprašanja (Slodnjak, 1954, 496).

Pripovedi o premagovanju velikanov oziroma tujih sovražnikov so ponujale dobra izhodišča za narodnoprebudne aktivnosti 19. stoletja (Velikonja, 1996, 197–180). Levstikova na mitološko jedro (boj z velikanom) in anekdoto o lokalnem tihotapcu oprta pripovedka o Martinu Krpanu prinaša ljudsko predstavo odnosov na dunajskem dvoru. Odlikujejo jo izklesan slog, klen izraz v živih dialogih, humornost in satiričnost. Pisatelj je s to pripovedko ustvaril zgled umetnostnega jezika, ki se napaja iz ljudskega vira in je izraz ljudskega duha ter čustvovanja. Posebno skrb je posvetil tudi zvočni podobi jezika. V besednem redu in zgradbi stavka je sledil ljudskemu govoru. Številne ljudske frazeme iz te pripovedke je pozneje izpisal kot gradivo za slovar (Ocvirk, 1978). Martin Krpan in vaški pripovedovalec Močilar sta predstavnika ljudstva in prihajata iz pokrajin, ki jima je Levstik pripisal najčistejši vir slovenščine. Tako Levstik

5 Prim.: »Pesmi srbskega naroda nas bi naj učile, kako se popisuje.« (Levstik, 1954c, 28)

kakor njegov junak Krpan se odlikujeta po jasnih mislih, preudarnih in dokončnih odločitvah ter jedrnatem ljudskem izrazu (Ocvirk, 1978, 208). Martina Krpana smo Slovenci zaradi kmečkega izvora, poguma, prebrisanosti in ljudske modrosti vzeli za svojega nacionalnega junaka. Vendar narodna identiteta ni nekaj trdnega in dokončnega, skupaj z njo se spreminjajo tudi pogledi na nacionalne junake. Prilagajanje vsakokratnim družbenim, političnim in ideološkim pričakovanjem jih obenem ohranja pri življenju. Martin Krpan je z variantami in aktualizacijami že zdavnaj vstopil v različne medije in vsakdanje življenje.<sup>6</sup>

## PRVA IN DRUGA VARIANTA LEVSTIKOVEGA MARTINA KRPAN

Prva, daljša varianta Levstikovega *Martin Krpana* je bila prvič objavljena v Slodnjakovi redakciji Levstikovega *Zbranega dela III* (1931) (Slodnjak, 1954, 495). Prevladuje prepričanje, da Levstik te variante ni objavil, ker je z umetniškega vidika slabša (razvlečena zgodba, vključevanje pravljičnih motivov idr.) od druge variante (Ocvirk, 1978; Paternu, 1993). Slodnjak pa meni, da je ostala v rokopisu, ker je Krpanov spor na cesarskem dvoru v prvi varianti zelo oster in takšnega besedila v času Bachovega absolutizma ne bi bilo mogoče objaviti (Slodnjak, 1954, 499).

Prva varianta *Martina Krpana*<sup>7</sup> ima dve poglavji, prvo se konča podobno kot v drugi varianti, medtem ko drugo pripoveduje o tem, kaj se je s Krpanom dogajalo na poti domov, in o cesaričinem maščevanju nad Krpanom, pri čemer ji pomagajo zavezniški minister, dvorna kuharica oz. Krpanova rojakinja Ančika in njen ljubimec Andrej. Cesarica razglasi Krpana za sovražnika dunajskega dvora in napravi načrt, da je potrebno Krpana na poti domov ujeti (s pomočjo Ančikinega čarobnega napoja in Andreja), privedi v ječo in obesiti na mestu, kjer Dunajčani obešajo hudobneže. Andrej res privede Krpana v ječo, vendar se le-ta s pomočjo pravljičnih pripomočkov reši in zbeži proti domu. Cesarica Krpanu v prvi varianti

6 O pojavitvah Martina Krpana v različnih medijih in vsakdanjem življenju obširno pišeta Milan Trobič (2005) in Miran Hladnik (2009). Na tem mestu naj opozorimo le na novejši aktualizaciji Martina Krpana, na pesem Andreja Rozmana Roze *Uvod v Martina Krpana* (2011) in na zgodbo *Martin Krpan* v knjigi v knjigi *Slovenski klasiki* (2016) Boštjana Gorenca - Pižame. Pesem *Uvod v Martina Krpana* sega v čas, ko je bila Slovenija še v čakalnici za vstop v Evropsko zvezo in prinaša kritiko njenega birokratskega aparata ter nezaupljivosti ob sprejemanju novih članic. Martin Krpan je kmečki zabušant in se ukvarja s tihotapstvom. V Bruslju premaga Brdavs in postane rešitelj Evropske zveze. Rozman skozi humorno perspektivo razgalja negativne stereotipe Vzhoda z vidika Zahoda. Krpan kot simbolni Slovenec v očeh Zahoda ni pravi Evropejec, v Bruselj ga pokličejo po dolgih zasedanjih in ko jim zmanjka lastnih vojakov, medtem ko je Brdavs podoba drugega, sovražnik, strašen velikan, zloglasen, razvrten tujec, ki prihaja iz »daljnih, divjih krvoločnih krajev / z ostanki nečloveških običajev« (Rozman, 2011, 35). Boštjan Gorenc - Pižama je postavil zgodbo o Martinu Krpanu na spletni portal [www.sepeta.se/#krpan](http://www.sepeta.se/#krpan). Martin Krpan je tukaj »poslovnež inu vadtelj telogradnje«. Po vrnitvi z Dunaja, kjer je premagal emigranta Brdavs, opusti tovorjenje soli in vnovči svojo zmago, tako da na to temo posname rapersko pesem.

7 V prvi varianti z naslovom *Krpan z Verha* junak še nima krstnega imena, tudi vaški pripovedovalec je še brez priimka Močilar (Levstik, 1954b).

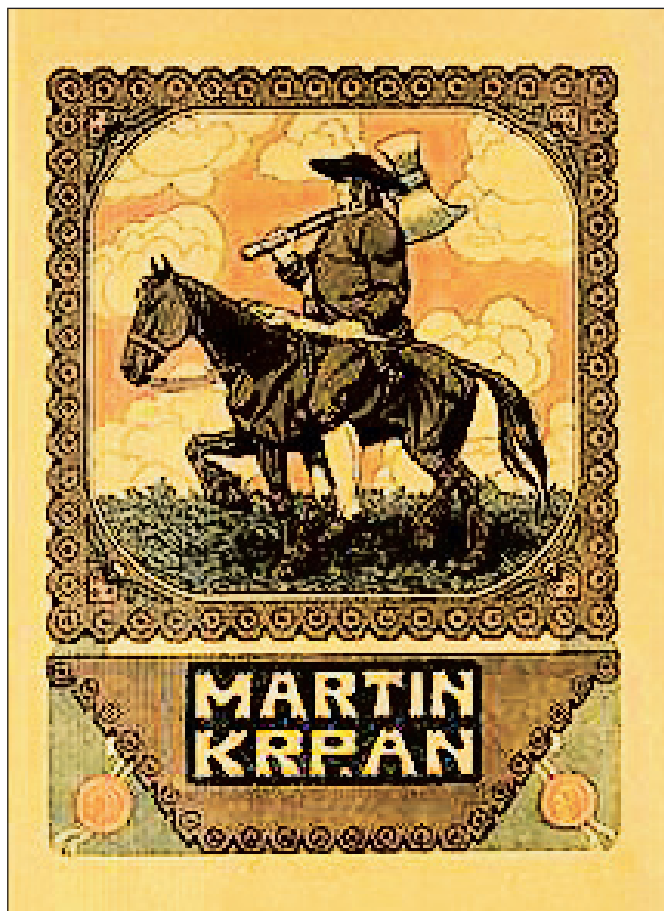
določi nekaj hrane in pijače ter zahteva njegov izgon z dvora. Krpan se ji zoperstavi verbalno in fizično, v strah spravi celoten dvor, proti cesarici stiska pesti in vihti železno orožje, da mu ta komaj ubeži. Za hip celo sede na prestol, vendar se nato umiri in se za svoj izpad opraviči cesarju. Od cesarja dobi do smrti veljavno pečatno pismo za tovorjenje soli in mošnjo zlatnikov.

V drugi, splošno znani varianti je Krpanov obračun na cesarskem dvoru premaknjen iz spora s cesarico v spor z ministrom Gregorjem, predstavnikom birokracije. Cesaričino govorjenje proti Krpanu je tukaj precej omiljeno, njeni očitki letijo le na posekano lipo, hrano in pijačo. Za nagrado mu dodeli več hrane in pijače, vendar obenem prepove, da bi jo smel prodati. Krpan ob njeni intervenciji molči in zagrozi ministru Gregorju, ki ga je razglasil za državi nevarnega in bi ga rad spravil v ječo, da bi z njim fizično obračunal. Od cesarja prejme pečatno pismo za tovorjenje soli, ki ni več omejeno le za čas Krpanovega življenja (Hladnik, 2009, 268). Cesar mu za mošnjo zlatnikov odkupi tudi hrano in pijačo, ki mu jo je dodelila cesarica. Krpanov odhod z Dunaja se konča v spravljenem tonu in z obljubo, naj ga pokličejo, ko ga bodo spet potrebovali.

## KRPAN POVZDIGUJE LASTNO, A POTREBUJE TUDI STIK S TUJIM

Ker se identiteta oblikuje le v odnosu do tujega, nas zanima, kako se skozi podobo Martina Krpana zrcali odnos do tujega v času od nastanka pripovedke do tridesetih let prejšnjega stoletja. Bernhard Waldenfels (1997) razlaga tuje kot relacijski pojem, v katerem prihaja do premikanja meje med lastnim in tujim (Waldenfels, 1997, 26). Opazovanje tujega poteka z vidika lastnega in je odvisno od vsakokratne situacije, v kateri kdo govori, misli ali deluje, tudi od moralnega gledišča posameznika in njegovih navad (Waldenfels, 1997, 20). Pojem tujega ima topografski (tuji kraji, države idr.) in lastninski pomen (tuje je tisto, kar pripada nekomu drugemu in ni v moji lasti), pomeni pa tudi tujost po načinu (v smislu tuje/neznane lastnosti) (Waldenfels, 1997, 20). Ortrud Gutjahr (2002, 50) predlaga analizo tujega v treh sklopih: a) tuje kot onstransko, nedosegljivo, nedostopno, b) tuje kot še neznano (zunaj znanega prostora, telesa, družine ali socialne skupine) in c) tuje, ki prihaja v notranji/znani prostor. Ortfried Schöffter prepoznava na podlagi izključevanja ali vključevanja tujega v lastno štiri modele: tuje kot resonanco lastnega, tuje kot nasprotje lastnemu, tuje kot nadgradnjo lastnega in tuje kot komplementarnost (Schöffter v Hofmann, 2006, 20–26).

Na Krpanovem domu gospodari sestra, medtem ko on sam potrebuje stik z zunanjim svetom, tihotapljenja soli se loti iz ekonomsko-socialnih razlogov (Pogačnik, 1999, 268). Krpan, tihotapec oziroma kontrabantar (Trobč, 2005), brez tujega, ki ga predstavlja »angleška sol«, ne bi mogel preživeti, kar na metaforični ravni lahko predstavlja slovensko potrebo po komunikaciji s tujimi kulturami (Hladnik, 2009, 297). Krpan povezuje slovensko zaledje z obmorskimi kraji, proti morju nosi grozdje (Levstik, 1954a, 47), iz Trsta ali beneškega Kopra pa tihotapi v notranjost angleško sol. Darovec piše, da Krpan izpričuje večstoletno trgovsko



*Slika 2: Naslovnica Levstikovega Martina Krpana z Vrha iz leta 1917 z ilustracijami Hinka Smrekarja (<https://www.dlib.si>).*

delovanje in izmenjevanje različnih dobrin slovenskega prebivalstva med obalnim sredozemskim in zalednim celinskim območjem. V Krpanu prepoznava močnega Slovenca, zvitega trgovca in kmeta, prekaljenega vojaka ter branitelja pred Turki (Darovec, 2004, 30). Martin Krpan tako s svojo dejavnostjo povezuje ločene slovenske dežele, odpira slovenski alpsko-dinarski prostor proti Sredozemlju ter ustvarja stik slovenske kulture z romansko in germansko.

Krpan je bil že na Reki, na Vrhniki, v Ljubljani, Kopru in Trstu, preden ga je cesar poklical na Dunaj (Levstik, 1954a, 52). Dunaj mu, stanujočemu na skrajnem robu habsburške monarhije, predstavlja relativno, še nepoznano obliko tujosti (Waldenfels, 1997). Vendar Krpan ne kaže navdušenja nad spo-

znavanjem tujega. Tuji kraji ga ne očarajo, za cesarsko mesto ne pokaže posebnega zanimanja in tam ne sprejme ničesar, kar ne sodi v njegov kmečki način življenja in razmišljanja. Zanj je Dunaj veliko, nepregledno in tuje mesto, tja ne sodi in se želi čim prej vrniti domov. Še v dvoboju z Brdavsom pravi, da se mu mudi domov za peč in komaj čaka, da bi ponovno slišal zvon domače cerkve (Levstik, 1954a, 46). V primerjavi z lastnim domom na Vrhu pri Sveti Trojici ocenjuje življenje na tujem za manj vredno in nemoralno. Krpan razlaga, da je na Dunaju slabša postrežba kot doma (v Razdrtem pri Klinčarju), v cesarski orožarnici nimajo zanj ustreznega orožja, v konjušnici ne pravega konja, za cesarjevo hčerko mu ni mar, njegova kobilica ima boljšo hrano doma, tudi les na Dunaju ni nič boljši kot doma.

Slovenci smo dolga stoletja živeli na robu habsburškega imperija. Dvorjani so za Krpana tujci, v primerjavi z njim pomehkuženi, pasivni, nehvaležni, spletkarski itd. Od njih noče imeti ničesar, kar ne gre v njegovo predstavo lastnega. Potrebuje le pečatno pismo, ki bo veljavno »pred vsako duhovsko in deželsko gosposko« (Levstik, 1954a, 51), da bo lahko po svetu svobodno tovoril angleško sol, kar od cesarja tudi dobi. Krpan se do tujega odpira le toliko, kolikor to potrebuje za življenje doma. V opisanem primeru imamo opraviti z modelom tujega, v katerem posameznik od tujega prevzame le tisto, kar potrebuje za ohranjanje oziroma obogatitev lastnega (Schäffter v Hofmann, 2006, 24). Krpan povzdiguje lastno, medtem ko tuje zavrača neposredno ali s pomočjo humorja in ironije. O tem, da bi ostal na Dunaju, noče niti slišati: »Moje obnašanje ni za vas, že vidim, da ne. Tega se tedaj ne menimo, da bi jaz tukaj ostal.« (Levstik, 1954a, 50) Po drugi strani ženitno ponudbo s cesarjevo hčerko zavrne s šaljivimi izgovori in anekdotično zgodbo, kako je nekoč v košu nesel domov svojo bolno ženo, kar bi se mu lahko zdaj ponovno zgodilo, če bi vzel s seboj cesarično, pri čemer ves čas zagovarja kmečke vrednote.<sup>8</sup> Motiv, v katerem zmagovalec dobi za nagrado cesarično, je znan iz junaške ljudske pesmi, v *Martinu Krpanu* pa ima tudi globlji pomen. Poroka s tujko bi zahtevala integracijo oziroma asimilacijo s tujim, trajno preseganje tujosti in s tem odpoved lastni identiteti (Gutjahr, 2002, 56).

Krpan pred tujci povzdiguje tudi svoj jezik. V dialogih med Krpanom in dvorjani gre najbrž za latentno dvojezičnost. V primerjavi z dvorjani je Krpan verbalno spretnější od tujih dvorjanov in ves čas govori v idealizirani slovenščini, oprti na ljudski jezik. Pred njimi deluje odločno, samozavestno, v dialogih z njimi izkazuje svojo govorno spretnost, iznajdljivost, ljudsko modrost in humor. Misel nazorno in plastično izrazi, podkrepi z ljudskim rekom ali pregovorom. Krpan se na cesarskem dvoru prav nič ne obremenjuje, ali ga dvorjani razumejo, slovenščino samoumevno uporablja in s tem manifestira njen enakovredni po-

8 Krpan pravi, da je cesarična lepa, bogata, morda tudi pametna, vendar ni vajena dela, naporov, dolge poti. Pot do Vrha pri Sveti Trojici je dolga, on pa nima koša, da bi jo nosil v njem kot svojo pokojno ženo, njegova kobilica ima samo eno sedlo itd. (Levstik, 1954a, 46–47).

ložaj v večnacionalni habsburški monarhiji, kar je bila ena od temeljnih zahtev programa Zedinjene Slovenije. V Krpanovem odnosu do cesarske prestolnice, cesarične in tujega jezika se tuje vzpostavlja kot nasprotje lastnemu. Tak model prevladuje v nacionalističnih konceptih književnosti, temelječih na nezdružljivosti lastnega s tujim, saj je tuje razumljeno kot latentna nevarnost za obstoj lastnega (Schäffter v Hofmann, 2006, 22–23).

## KRPAN V ODNOSU Z BRDAVSOM

V Levstikovem *Martinu Krpanu* je najizrazitejši tujec Brdavs. Prihaja od zunaj in predstavlja veliko, pogubno nevarnost za cesarski dvor in celotno cesarstvo. Baskar (2008, 83) ugotavlja, da raziskovalci Brdavsu ne posvečajo večje pozornosti, nekateri pa v njem vidijo tudi osmanskega Turka (Darovec, 2004). Levstik Brdavsa ni podrobneje opisal, ilustracije Hinka Smrekarja v knjižni izdaji *Martina Krpana* (1917) Brdavsa prikazujejo kot generiranega Osmana. Dvoboj med Krpanom in Brdavsom ima za osnovo mitološki motiv boja s tujim velikanom (Šmitek, 2012, 251–256). Brdavsa, sovražnega tujca, je potrebno pokončati. Predstavlja popolno nasprotje domačemu junaku (kot v junaških ljudskih pesmih) in ima same negativne lastnosti. Po *Slovarju slovenskega knjižnega jezika* je Brdavs velik, zelo močan človek, tudi neotesanec in omejenec. Levstik ga označi kot velikana, ki je podobno kot nekdanji Pegam vabil vse junake cesarstva na dvoboj in »ni bil mož usmiljenega srca« (Levstik, 1954a, 37). Ob Brdavsovem razsajanju po Dunaju cesar tarna, da nima nikogar, ki bi vzel Brdavsu glavo, potem ko mu je umoril že vso gospodo in edinega sina. Preden Krpan na zvijačen način pokonči Brdavsa, poteče med njima besedni spopad (ta motiv je poznan tudi v junaški epski pesmi), v katerem se Krpan pokaže kot spravljaliv, krščanski človek, ki opravlja svojo dolžnost po naročilu cesarja. V Krpanovem odnosu do Brdavsa prepoznavamo model tujega kot popolno nasprotje lastnemu, zato je podoba Brdavsa tudi podoba drugega.<sup>9</sup>

## MARTIN KRPAN IN TUJI DVORJANI

Za Martina Krpana so dvorjani tujci, med njimi in Krpanom obstaja ostra socialna in moralna ločnica. Tuja gospoda je nehvaležna, izkoriščevalka, ošabna, sovražna, nekoliko bolj spravljaliv je cesar. Kmečki podanik jih reši pred nevarnostjo, a ga razglasijo za bebca.<sup>10</sup> Minister Gregor namigne cesarju, da bi lahko Krpan zaradi debelosti, smešnosti in jezičnosti zasedel

9 V slovenski folkloristiki so Osmani prikazani kot podoba drugega. V boju z njimi se izkažejo kralj Matjaž, kraljevič Marko in Peter Klepec (v nekaterih variantah) (Mlakar, 2019, 88–89).

10 Krpanu se v cesarskem mestu, četudi ga imajo na dvoru za bebca, godi še neprimerno bolje kot Cankarjevemu hlapcu Jerneju, ki do cesarja nima več dostopa in komunikacija med njima ni več mogoča.



izpraznjeno službo dvornega norčka Stehana in celo ne bi imel konkurence v celotnem krščanstvu.<sup>11</sup> Krpan takšno posmehovanje odločno zavrne: »Magister Gregor, veste kaj? Enkrat sem bil vaš bebec, dvakrat pa ne bom.« (Levstik, 1954a, 50) Tudi na očitke o posekani lipi, velikih količinah hrane in pijače ter o ponujenih darovih, ki jih ne sme prodati, Krpan odgovarja ježno in uporniško, tudi z grožnjo, naj si v bodoče poiščejo slamnatega Krpana, vendar se potem umiri.

Krpanov konflikt na cesarskem dvoru je tisto mesto, ob katerem se interpretacije najbolj razhajajo. Krpana predstavljajo kot narodnega prebuditelja (Slodnjak, 1934; 1954), nacionalnega junaka (Simoniti, 2003; Jezernik, 2019; Darovec, 2014; idr.), upornika oz. revolucionarja (Kmecl, 1981), njegov upor kot strategijo ekonomskega osvobajanja Slovencev (Hladnik, 2009) ali kot še nezavedno moč slovenskega človeka (Pogačnik, 1999) in zvestega habsburškega podanika oziroma kmečko varianto habsburškega mita (Baskar, 2008). Anton Trstenjak opozarja ob slovenskih nacionalnih junakih na negativne stereotipe Slovencev, ob Krpanu zlasti na ponižnost.<sup>12</sup> Podobno kot ob Brdavsu raziskovalci ne posvečajo večje pozornosti temu, kateri Habsburžan bi lahko bil podlaga za cesarja Janeza (Baskar, 2008). Cesar Janez je brez prave avtoritete in idej, vendar do Krpana v primerjavi s cesarico in ministrom Gregorjem ni sovražno nastrojen. Vaški pripovedovalec Močilar pravi, da sta bila cesar in Krpan zmeraj v prijateljskem odnosu, kar nakazuje na slovensko literarno mitizacijo habsburškega vladarja v 19. stoletju, ki je bila opaznejša v pesništvu kot v pripovedništvu (Dolgan, 1988; Grdina, 2001, 67–68).

## AKTUALIZACIJA MARTINA KRPA NA ZAČETKU 20. STOLETJA

Okrog leta 1900 sta za aktualizacijo Martina Krpana poskrbela Fran Govekar in Ivan Cankar. Z imenom junaka in osrednjim motivom (boj z velikanom, s Turkom) se na Martina Krpana navezuje tudi zgodovinska povest iz 16. stoletja *Martin Močan* avtorja Roberta Košarja.<sup>13</sup> Naslovni junak se v tej povesti uči pisanja in branja pri župniku ter vadi z mečem, saj se hoče maščevati Turkom, ker so storili veliko žalega očetu in domovini. Proti Turkom se nato bori pod poveljstvom viteza Lambergerja in premaga ogromnega Turka Barbaroso. Zgodba se vrti tudi okrog Martinove pobožnosti in ljubezni do sosedove deklice Dragice, s katero se na koncu poroči. Žena mu rodi tri sinove, dva sta padla za domovino, tretji je ostal doma na kmetiji.

11 V prvi redakciji Krpanu mesto bebeca ponudi cesar sam (Levstik, 1954a, 418).

12 Po Trstenjaku (1991) smo Slovenci pasivni, ponižni, hlapčevski, prepirljivi, občutljivi, zamerljivi, polni zavisti, a obenem delovni, redoljubni in zanesljivi. Musek pa ugotavlja, da v primerjavi z drugimi narodi nismo pohlevni in miroljubni, temveč agresivni, željni neodvisnosti, uveljavitve in potrditve, vendar so te težnje v našem značaju zaradi introvertiranosti skrite in se pogosto obrnejo v samoagresivnost (Musek, 1994, 75).

13 Povest *Martin Močan* je leta 1909 v nadaljevanjih izhajala v Narodnem listu. Hladnik jo ima za štajersko varianto *Martina Krpana* (Hladnik, 2009, 289).

Fran Govekar je leta 1905 izdal dramatsko pripovedko z naslovom *Martin Krpan*. V kontekstu njegove gledališke politike uprizarjanja narodnih povesti je bila v ljubljanskem gledališču premierno uprizorjena dne 6. 1. 1905 in je več let polnila gledališko blagajno.<sup>14</sup> Njen prvenstveni namen je bil zabavati občinstvo. V nadaljevanju se opiramo na knjižno izdajo Govekarjevega *Martina Krpana*. Avtor je sledil Levstikovi predlogi, vendar je v besedilo vnesel politične razmere in liberalne ideje svojega časa (razhajanje med konservativno in liberalno politiko, idejo avstroslavizma), Krpana povezal z ljubezensko zgodbo, dodal nove osebe in pravljичne motive, a izpustil Krpanov konflikt na cesarskem dvoru. V obilni meri se je zatekal tudi k drastičnim rekvizitom (Martin ljubkuje svojo kobilico Luco in ji daje cukrčke) in karikiranju literarnih oseb.

Govekarjev Martin Krpan je neporočen kmečki fant, po rodu Notranjec, doma z Vrha pri Sveti Trojici. Iz Trsta v zaledje slovenskih dežel tihotapi sol in se spopada z mejači, biriči in dacarji. Opravlja tudi vlogo socialnega razbojnika, denar podarja revežem. Kobilico Luco in nadnaravno moč je prejel od dobre vile, zaradi česar je nekoliko podoben folklornemu liku Petra Klepca.<sup>15</sup> Cesarski dvor se nahaja v daljni deveti deželi z otipljivimi evokacijami na dunajski dvor. Na tem dvoru vlada ostareli cesar ob podpori cerkve in obdan z osivelimi, spletkarskimi ministri. Cesarjevih dežel se polašča tuj sovražnik, Brdavs, cesar zamorskih dežel oziroma Turek. Dvorjani uporabijo zanj oznake pogan, črn zamorec, črn pesjan, izrodek, sovrag in velikan. Brdavs v dvoboju ubije cesarjevega edinega sina in zahteva še cesarjevo hčerko Jerico za ženo. Ministri so brez idej, kako rešiti cesarstvo, hujskajo drug proti drugemu, begajo narod in so se pripravljene pogajati s sovražnikom. Na dvoru se nato pojavi princ Andrej, ki se upre ministrom in reši iz ječe svojega prijatelja oz. cesarjevega svetovalca Vladimirja. Ta predlaga cesarju, naj pokliče na pomoč (ob zagotovitvi največje nagrade) junaka iz ljudstva, Krpana iz »deželice Carniolia blizu Adrijanskega morja«. Krpan se na cesarjev ukaz takoj odzove, na dvor ga spremljata mati in sosedova Nežika, ki bi se rada poročila z njim. Krpan z zmago nad Brdavsom reši cesarstvo in maščuje očeta, ki so ga ubili Turki. Cesar mu da za nagrado svojo hčerko Jerico in ga razglasi za kralja svojih treh dežel ob Adriji, kar lahko evocira na Trst, Istro, Goriško in Gradiško. Toda Krpan noče cesarične in noče postati kralj. Za ženo želi kmečko deklico Nežiko, od cesarja pa le pismo, s katerim bo lahko svobodno tovoril sol pred cerkveno in deželno gospodo. Domov se odpravi z obljubo cesarju, da bo znova na voljo, če ga bodo potrebovali. Tudi Govekarjev Krpan ves čas zagovarja lastno, tuje je manj vredno in ga ne sprejema. Njegova zavezanost kmečki tradiciji je uporabljena tudi v komične namene. Za oznako narodne pripadnosti se sinonimno pojavljata izraza kranjski in slovenski, pripadnost

14 Režiral jo je Adolf Dobrovolny, Martina Krpana je igral Anton Verovšek.

15 O variantah Petra Klepca glej Kropelj Telban, 2013.

slovenstvu izražajo še peti afirmativni verzi,<sup>16</sup> opis lepote krajnske dežele,<sup>17</sup> naštevanje tipičnih narodnih jedi (ajdovi žganci, močnik z mlekom, kislo zelje itd.), kmečka narodna noša idr.

Ivan Cankar je Levstikovega *Martina Krpana* razglasil za pomemben dosežek narodne književnosti (Cankar, 1975b, 316). Uprizoritev Govekarjeve dramske pripovedke *Martin Krpan* pa je bila povod za njegov polemični nastop proti Govekarjevi komercializaciji gledališke dejavnosti, sestavi repertoarja in rekvizitom, s katerimi je stregel nizkemu okusu in instinktu občinstva. V satiričnem spisu *Krpanova kobila*<sup>18</sup> je Cankar očital Govekarju, da je na oder spravil le ime Martina Krpana in satirično ost usmeril samo na tuje dvorjane, ker naj bi bilo to manj nevarno kot pisati satiro o slovenskih ljudeh in stvareh (Cankar, 1972, 29). Cankar se je ob uprizoritvi Govekarjevega *Martina Krpana* obregnil od bizaren dogodek venčanja Krpanove kobile Luce v šentpeterskem predmestju. To območje je nato razširil na celoten slovenski prostor in Krpanova kobila je postala Cankarjev simbol za pritlehne, zlagane pojave v vsem javnem življenju Slovencev: »Med mnogopomembnimi znamenji, živimi simboli, ki jih poraja čas po svoji podobi, sebi v slavo in sramoto, se je pojavila Krpanova kobila. Zdaj stoji v zgodovini slovenske kulture kakor Prešernov spomenik.« (Cankar, 1972, 29)

Konec 19. stoletja krepki junaki niso imeli več pravega mesta v literaturi. Literaturo dekadence in simbolizma so zaznamovali telesno šibki in duševno razboleli subjekti, sence, neznatne osebe, ki stojijo ob strani. Cankar jih je pogosto tematiziral in razglasil za dokument nove dobe. Njegovi črtici *Budalo Martinec* (1905) in *Bebec Martin* (1917) spominjata na Martina Krpana z imenom<sup>19</sup> literarne osebe in z oznako o bebavosti, le da ni več uporabljena v humorne in satirične namene kot pri Levstikovem junaku, temveč gre za bolezensko stanje literarne osebe in tematizacijo tujosti oziroma odtujenosti.

Črtica *Budalo Martinec*<sup>20</sup> se dogaja v zadnjih desetletjih 19. stoletja, ko so se Slovenci iz ekonomskih razlogov množično izseljevali v Ameriko, kar je Cankar začutil kot veliko ogroženost za obstoj slovenskega naroda in tematiziral tudi v bolj znani povesti *Kurent*. Cankarjev Martinec je kmečki fant, vendar nima več telesne moči, zgovornosti in robotosti Levstikovega

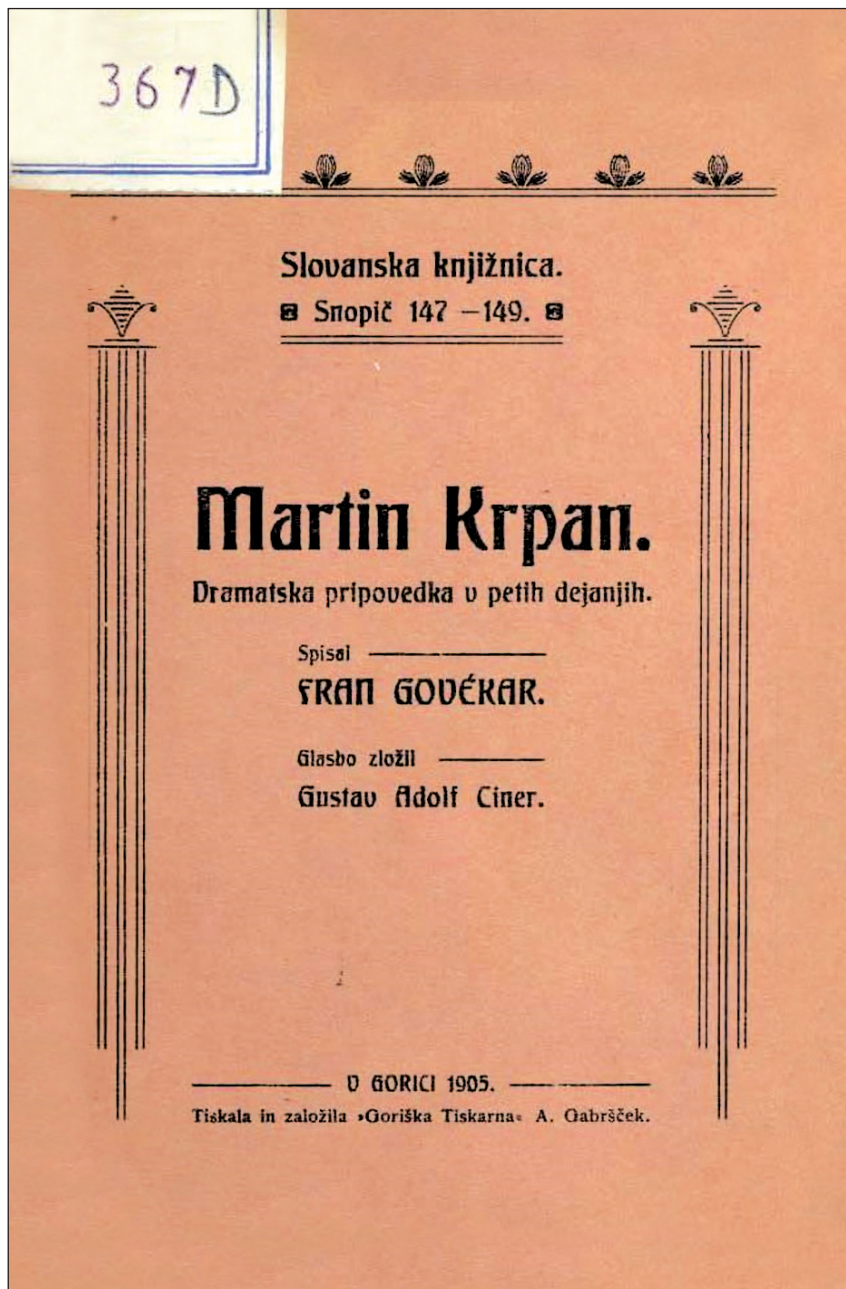
16 Npr. »Mi smo mi, mi smo kranjske krvi, ki nikoli ne fali.« (Govekar, 1905, 94)

17 »Blizu Adrijanskega morja je deželica Carniolia. V tej prelepi deželi živi narod, zdrav, vesel in pošten; najzvestejši je tebi, o cesar, in najpokornejši Bogu nad nami! In v Notranjem deželi stoji ponižna vasica, Vrh po imenu. Tam živi Slovenec, Krpan, močan in silen človek.« (Govekar, 1905, 38–39)

18 Cankar je satirična spisa *Krpanova kobila* in *Govekar in Govekarji* objavil v Naših zapiskih leta 1906, v knjigi z naslovom *Krpanova kobila* (1907) pa oba spisa združil pod naslovom *Govekar in Govekarji* (Moravec, 1972, 325).

19 Ime Martin se v Cankarjevi literaturi pojavi še večkrat, tudi kot naslovni lik v romanu *Martin Kačur*, vendar ne zbujata asociacij z Levstikovim Martinom Krpanom.

20 To črtico je Cankar napisal za nemškega bralca na povabilo uredništva dunajske revije Österreichische Rundschau, kjer je bila leta 1905 objavljena v prevodu Frana Vidica, istega leta tudi izvirnik v Ljubljanskem zvonu (Cankar, 1974, 408).



Slika 3: Naslovnica Govekarjevega Martina Krpana ([https://www.slogi.si/publikacije/martin\\_krpan\\_1905/](https://www.slogi.si/publikacije/martin_krpan_1905/)).

Martina Krpana, zaradi česar so se mu posmehovali na cesarskem dvoru in ga razglasili za bebca. Budalo Martinec je slabič, telesno iznakažen, epileptik, tragična podoba slovenskega človeka, umetnika, godca na harmoniko, zavrženega v ljubezni in zasmehovanega od mladih, zdravih rojakov, ki so v svatovskem razpoloženju zapuščali domovino in se odpravljali v Ameriko novemu življenju naproti. Martinec ne more oditi na tuje in ne more živeti doma, na klanecu ga zaustavi glas domovine, cerkveni zvon iz doline, in tam ga doleti smrt. Je neke vrste popotnik s hrepenenjem po daljavi, vendar tako čustveno zvezan z domovino, da je od te ljubezni bolan in je ne more zapustiti. Lastno oz. domače v omenjeni črtici ne omogoča več pogojev za življenje, tuje je predstavljeno kot nasprotje domačemu, mamljivo in vablivo, a obenem nevarno za propad cele skupnosti.

Črtica *Bebec Martin* je prav tako umeščena v slovensko vas in se dogaja med prvo svetovno vojno. Ta Martin je razglašen za bebca z vidika domačinov in tujcev. Ob njem prepoznamo nekaj drobnih podobnosti z Levstikovim Martinom Krpanom (dokaj mlad človek, silen, krepak, visoke rasti, obraz v popolnem nesorazmerju s plečatim životom, zaničevalen odnos do žensk, lojalnost cesarju, dar za pripovedovanje zgodb, skrb za obleko). Kot vojak je služil cesarju, vendar so ga iz vojske spodili in mu izdali potrdilo o bebavosti, česar se potem sramuje. Kot brezdomec hodi po slovenski zemlji, se občasno ponudi za hlapca in nato znova izgine neznano kam. Sreča neznanega popotnika in v njem prepozna trpečega Kristusa, ki prav tako beži od ljudi. Črtica *Bebec Martin* tematizira odtujenost in popolno odsotnost sočutja med ljudmi. Slovenci v podobi obeh Cankarjevih Martinov nismo več junaki, temveč od ljubezni do doma in domovine umirajoči bolniki, odtujeni brezdomeci in ponižni hlapci.

Leta 1917 je doživel Levstikov *Martin Krpan* prvo slikaniško izdajo z dvanajstimi črno-belimi ilustracijami Hinka Smrekarja, ki je izšla pri Novi založbi. S tem je prišlo do prenosa Levstikovega *Martina Krpana* v medij mladinske književnosti, kjer je recepcija te pripovedke omejena na zanimive dogodivščine glavnega junaka. Sledilo je več slikaniških izdaj, med katerimi posebej izstopa izdaja iz leta 1954 z ilustracijami Toneta Kralja. Ob stoletnici prve slikaniške izdaje Levstikovega *Martina Krpana* je po izvirniku iz leta 1917 pri Prešernovi družbi izšla nova izdaja *Martina Krpana* s fotografiranimi ilustracijami Hinka Smrekarja.

## AKTUALIZACIJA MARTINA KRPA MED OBEMA VOJNAMA

Aktualizacije in interpretacije Martina Krpana so se prilagajale zgodovinskim spremembam slovenskega naroda. Po razpadu Avstro-Ogrske, ko smo Slovenci postali del nove južnoslovanske države, je postala kritika cesarskega dvora v književnosti bolj neposredna, izzvenela pa je tudi mitizacija habsburškega cesarja. Fran Milčinski je leta 1925 napisal satirično igro v štirih dejanjih



z naslovom *Krpan mlajši* in jo namenil odraslemu bralcu.<sup>21</sup> V njej je tematiziral odpoved slovenske lojalnosti habsburškemu vladarju in slovensko povezovanje z južnoslovanskimi narodi. Glavni junak, Martinče Krpan, je vnuk Martina Krpana. Doma je z Vrha pri Sveti Trojici in se ukvarja s tihotapljenjem soli. Nima pa kobilice, to pa zato, ker je bilo o Krpanovi kobili že več govorjenja kot o Krpanu samem (Milčinski, 1959, 149). Milčinski s tem namiguje na Cankarjevo *Krpanovo kobilo* in ostro polemiko med Cankarjem in Govekarjem o slovenskem gledališču. Krpanče je podedoval moč po svojem dedu, vendar je nekoliko podoben tudi Petru Klepcu, saj si gradi hišo in na ramenih nosi drevesa iz gozda.

Zgodba se začne s sporom med Krpančetom in županom zaradi Jerice, v katero sta oba zaljubljena. Župan mu zagrozi s prijavo pri cesarju. Očita mu kontrabant s soljo, razbojništvo, bogokletstvo in sodelovanje z vragom iz pekla, kjer da se nahaja tudi razvpiti Martin Krpan. Krpanče se na to grožnjo odzove s kihom, ki župana prestavi na dunajski dvor, kjer ta zaman poskuša očrniti mladega Krpana. Po Dunaju lomasti silen Kosobrin in je zavzel že pol cesarstva. Cesar da poklicati Krpančeta na dvor, da bi rešil cesarstvo. Za nagrado mu obljubi svojo hčerko, polovico Kosobrinove zemlje, veliko hrane in pijače. Tuji dvorjani so le še klavrne kreature in imajo že pripravljene kovčke za pobeg iz dežele. Cesar poseda na vrtu in z zaigrano boleznijo želi zbuditi sočutje pri sovražniku, cesarica je vzvišena in se nad vsem le zmrduje. Ministri se iz kranjskega podanika norčujejo in kujejo načrte, kako ga bodo izgnali in njegovo zmago pripisali sebi. Dvorna gospoda ima Kranjce za divjake, razbojnike, bogokletnike, vendar najbolj lojalne podanike dvora: »Kranjec je Kranjec, vselej pride, kadar ga Dunaj pokliče.« (Milčinski, 1959, 194)

Ko se Martinče sreča s Kosobrinom, mu ta razodene, da je v resnici vojvoda Juro, Slovan, ki je zvesto služil cesarju, a so ga opeharili za nagrado (cesarično) ter zaprli v ječo, od koder je pobegnil ob pomoči cesarične. Vojvoda Juro poskuša Krpančetu razložiti, da bodo tudi njega po zmagi nad Kosobrinom opeharili in zaprli v ječo. Krpanče mu sprva ne verjame, vendar se počasi da prepričati. Potem ko Krpanče navidezno premaga Kosobrina, cesar uspeh pripiše svojemu sinu, Krpančeta pa zmerja s kmetom, sitnim Kranjcem, in mu zagrozi z ječo. Cesarjev načrt nato prepreči vojvoda Juro, cesar postane pohleven in ju oba pomilosti. Krpanče, ki bi se za nagrado lahko poročil s cesarjevo hčerjo in dobil dovoljenje za barantanje s soljo, zdaj od cesarja noče ničesar več in pravi, da si bodo Kranjci izbojevali vse sami. Krpanče tako eksplicitno odreče lojalnost cesarju in se z objemom in poljubom pokloni slovanskemu bratu. Vojvoda Juro namreč na koncu pravi Krpančetu: »Brate, moj ljubi Kranjec, spametoval si se! Živio mladi Krpan!« (Milčinski, 1959, 232)

21 V ljubljanski Drami je bila v gledališki sezoni 1925/26 kar desetkrat uprizorjena. V knjižni izdaji je bil *Krpan mlajši* prvič natisnjen šele leta 1959 v izboru pisateljevih otroških in mladinskih iger. Urednik France Filipič je *Martina mlajšega* uvrstil med mladinska dela.



## SKLEP

Fran Levstik je s pripovedko *Martin Krpan* (1858), ki je napisana na opozicijah lastno/tuje, kmečko/meščansko (aristokratsko), moralno/nemoralno, ponudil vzorec za nacionalni koncept slovenske pripovedne proze. Od Slodnjaka naprej raziskovalci v tej pripovedki prepoznavajo nacionalno ideologijo in politično satiro. Krpanov odnos do lastnega in tujega je v obeh Levstikovih variantah *Martina Krpana* (1858), Govekarjevi dramski pripovedki *Martin Krpan* (1905) in satirični igri *Krpan mlajši* (1925) Frana Milčinskega opazovan na podlagi teoretskih izhodišč Ortfrieda Schäffterja, ki razlikuje štiri modele tujega (tuje kot resonanca lastnega, tuje kot nasprotje lastnemu, tuje kot nadgradnja lastnega in tuje kot komplementarno lastnemu). V vseh navedenih besedilih Krpan kot nacionalni (kmečki) junak ravna v odnosu z lastnim in s tujim po modelu, v katerem je lastno več vredno in postavljeno v nasprotje s tujim, kar podčrtuje nacionalni model književnosti. Krpan deloma tuje tudi sprejema, vendar le toliko, kolikor dopolnjuje lastno in je to potrebno za preživetje doma, tuje pa doživlja tudi kot sovražno lastnemu.

Pod vplivom zgodovinskih sprememb slovenskega naroda je v navedenih delih prišlo do največje spremembe v Krpanovem odnosu do cesarskega dvora oziroma do cesarja: od Krpanove lojalnosti do tujega vladarja do zavrnitve cesarja in priklanja jugoslovanstvu. K aktualizaciji Levstikovega *Martina Krpana* je na začetku 20. stoletja prispeval tudi Ivan Cankar s satiričnim spisom *Krpanova kobilica*, v črticah *Budalo Martinec* in *Bebec Martin* pa opozoril na narodno ogroženost spricho izseljevanja Slovencev na tuje in na odtujene medčloveške odnose.

## LEVSTIK'S MARTIN KRPAN AND HIS SUCCESSORS TO 1930: ATTITUDE TOWARDS THE DOMESTIC (ONE'S OWN) AND THE FOREIGN

Jožica ČEH STEGER

University of Maribor, Faculty of Arts, Koroška cesta 160, 2000 Maribor, Slovenia

e-mail: jozica.ceh@um.si

### SUMMARY

*With the short story Martin Krpan (1858) Fran Levstik shaped a template for the national concept of Slovenian narration based on a national (peasant) hero and on a language which draws from folk sources, while researchers have recognised in Krpan also signs of rebellion, of anti-Austrian ideas and loyalty towards a foreign ruler. Through variations, actualizations and interpretations, Levstik's Martin Krpan has developed into a Slovenian national myth and at the same time adjusted to the social changes in the Slovenian nation. The present contribution by employing Ortfried Schöffter's theoretical viewpoints presents Krpan's attitude towards the domestic/one's own and the foreign on the case of both Levstik's versions of Martin Krpan (1858), Govekar's drama tale Martin Krpan (1905) and the satirical play Krpan mlajši (Krpan Junior) (1925) by Fran Milčinski. Martin Krpan as a symbolic Slovenian perpetuates the support for the domestic (the peasant) and rejects the foreign, however, his existence relies on his connections with the foreign. In accordance with national ideology there is a prevailing tendency in the model of foreignness, where the foreign is considered to be negative and thus juxtaposed against the domestic. With this comes the recognition of the foreign as being hostile to the domestic/one's own and thus the foreign being only partially accepted, just enough to preserve the domestic. In the context of historical changes within the Slovenian nation, the largest changes in the studied cases of Martin Krpan showed in his attitude towards the foreign ruler: from expressing loyalty towards the ruler to rejection of it, and the acceptance of Yugoslavism. Ivan Cankar, too, contributed to the popularization of Levstik's Martin Krpan through his satirical essay Krpanova kobila (Krpan's Mare) and his short stories Budalo Martinec (Numbskull Martinec) and Bebec Martin (The fool Martin).*

*Keywords: national myth, national hero, Martin Krpan, Slovenian literature*

## VIRI IN LITERATURA

- Assmann, J. (1992):** Das kulturelle Gedächtnis: Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen. München, Beck.
- Baskar, B. (2008):** Martin Krpan ali habsburški mit kot sodobni slovenski mit. *Etnolog*, 18, 1, 75–93.
- Cankar, I. (1972):** Študija o gledališču. Govekar in Govekarji. V: Cankar, I.: Zbrano delo. 15. knjiga. Ljubljana, DZS, 23–37.
- Cankar, I. (1974):** Budalo Martinec. V: Cankar, I.: Zbrano delo. 17. knjiga. Ljubljana, DZS, 220–230.
- Cankar, I. (1975a):** Bebec Martin. V: Cankar, I.: Zbrano delo. 23. knjiga. Ljubljana, DZS, 83–86.
- Cankar, I. (1975b):** Slovenska književnost po Prešernu. V: Cankar, I. Zbrano delo. 24. knjiga. Ljubljana, DZS, 314–319.
- Darovec, D. (2004):** Davki nam pijejo kri. Gospodarstvo severozahodne Istre v novem veku v luči davčne politike. Koper, Univerza na Primorskem, Znanstveno-raziskovalno središče Koper, Zgodovinsko društvo za južno Primorsko.
- Darovec, D. (2014):** Il contrabbando, le rivolte contadine e Martin Krpan come mito nazionale costitutivo sloveno. V: Fornasin, A. & C. Povoło (ur.): *Per Furio: studi in onore di Furio Bianco*. Udine, Forum, 267–292.
- Detela, L. (1965):** Junaštva Slamnatega Krpana. Lirična groteska. Trst, Sodobna knjiga.
- Dolgan, M. (1988):** Slovenska muza pred prestolom. Ljubljana, Založba Krtina.
- Grdina, I. (2001):** Vladarji, lakaji, bohemi. Ljubljana, Studia humanitatis.
- Gorenc - Pižama, B. (2016):** Slovenski klasiki 1. Zgodbe iz doline Netflorjanske. Ljubljana, Cankarjeva založba.
- Govekar, F. (1905):** Martin Krpan. Dramatska pripovedka v petih dejanjih. Tiskala in založila Goriška tiskarna A. Gabršček.
- Gutjahr, O. (2002):** Fremde als literarische Inszenierung. V: Gutjahr, O. (ur.): *Fremde*. Würzburg, Königshausen & Verlag Neumann GmbH, 47–68.
- Hladnik, M. (2009):** Slovenski zgodovinski roman. Ljubljana, Znanstvena založba Filozofske fakultete.
- Hofmann, M. (2006):** Interkulturelle Literaturwissenschaft. Eine Einführung. Paderborn, Wilhelm Fink V.
- Ježernik, B. (2013):** Veliki možje in razvoj slovenskega narodnega vprašanja. V: Ježernik, B. (ur.): *Heroji in slavne osebnosti na Slovenskem*. Ljubljana, Znanstvena založba Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani.
- Ježernik, B. & I. Slavec Gradišnik (ur.) (2019):** Močni, modri in dobri. O junakih slovenske folklore. Ljubljana, Znanstvena založba Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani.
- Kmecl, M. (1981):** Fran Levstik. Znameniti Slovenci. Ljubljana, Partizanska knjiga.

- Košar, R. (1909):** Martin Močan. Zgodovinska povest iz 16. stoletja. Narodni list, IV, št. 8–17.
- Košuta, M. (1996):** Krpanova sol: književni liki in stiki na slovenskem zahodu: študije in eseji. Ljubljana, Cankarjeva založba.
- Kropej Telban, M. (2013):** Razvojna pot in percepcija izročil o Kralju Matjažu in Petru Klepcu. V: Jezernik, B. & I. Slavec Gradišnik (2019): Močni, modri in dobri. O junakih slovenske folklorne. Ljubljana, Znanstvena založba Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani, 35–60.
- Levstik, F. (1868):** Tujčeva peta. Slovenski narod, 22. 9., 1–2.
- Levstik, F. (1954a):** Martin Krpan z Vrha. V: Levstik, F.: Zbrano delo. Četrta knjiga. Ljubljana, DZS, 36–53.
- Levstik, F. (1954b):** Kerpan z Verha. V: Levstik, F.: Zbrano delo. Četrta knjiga. Ljubljana, DZS, 407–441.
- Levstik, F. (1954c):** Popotovanje iz Litije do Čateža. V: Levstik, F.: Zbrano delo. Četrta knjiga. Ljubljana, DZS, 9–35.
- Levstik, F. (1956):** Napake slovenskega pisanja. V: Levstik, F.: Zbrano delo. Šesta knjiga. Ljubljana, DZS.
- Levstik, F. (2007):** Martin Krpan z Vrha. Ljubljana, Prešernova družba.
- Mlakar, A. (2019):** Skrivnostni tujec in demonski sovražnik. Drugi in drugost v slovenski slovstveni folklori. Ljubljana, ZRC SAZU.
- Milčinski, F. (1959):** Krpan mlajši. V: Milčinski, F.: Mladinske in otroške igre. Ljubljana, Mladinska knjiga, 145–232.
- Moravec, D. (1972):** Opombe. V: Cankar, I. (1972): Zbrano delo. 15. knjiga. Ljubljana, DZS, 291–394.
- Musek, J. (1994):** Psihološki portret Slovencev. Ljubljana, Znanstveno in publicistično središče.
- Ocvirk, A. (1978):** Levstikov duševni obraz. V: Ocvirk, A.: Literarna umetnina med zgodovino in teorijo. Prvi del. Ljubljana, DZS, 9–270.
- Paternu, B. (1993):** Levstikov Martin Krpan med mitom in resničnostjo. V: Paternu, B.: Razpotja slovenske proze. Novo mesto, Dolenjska založba, 15–38.
- Pogačnik, J. (1999):** Med Lepo Vido in Martinom Krpanom. Slovenski kulturnozgodovinski fenotip. Dialogi, 47, 3–4, 262–269.
- Rozman Roza, A. (2011):** Izbrane Rozine v akciji: pesmi za odrasle od 13. leta naprej. Ljubljana, Mladinska knjiga.
- Schäffter, O. (2006):** Modi des Fremderlebens. V: Hofmann, M. (2006): Interkulturelle Literaturwissenschaft. Eine Einführung. Paderborn, Wilhelm Fink V., 20–32.
- Simoniti, V. (2003):** Fanfare nasilja. Ljubljana, Slovenska matica.
- Slodnjak, A. (1934):** Fran Levstik – Martin Krpan. Celje, Družba sv. Mohorja.
- Slodnjak, A. (1954):** Opombe. V: Levstik, F.: Zbrano delo. Četrta knjiga. Ljubljana, DZS, 481–560.
- Šmitek, Z. (2012):** Poetika in logika slovenskih mitov. Ključi kraljestva. Ljubljana, Študentska založba.

**Trobič, M. (2005):** Po Krpanovih sledeh. Logatec, Amata.

**Trstenjak, A. (1991):** Misli o slovenskem človeku. Ljubljana, Založništvo Slovenske knjige.

**Velikonja, M. (1996):** Masade duha. Razpotja sodobnih mitologij. Ljubljana, Znanstveno in publicistično središče.

**Waldenfels, B. (1997):** Topographie des Fremden. Studien zur Phänomenologie des Fremden, 1. Frankfurt am Main, Surkamp Verlag.

## TRADER KANJOŠ MACEDONOVIC AS A MONTENEGRIN NATIONAL MYTH

*Marijan PREMOVIĆ*

University of Montenegro, Faculty of Philosophy, Department of History,  
Danila Bojovića bb, 81400 Nikšić, Montenegro  
e-mail: marijanp@ucg.ac.me

### ABSTRACT

*This paper presents the story of Kanjoš Macedonović (1870), written by Montenegrin author Stjepan Mitrov Ljubiša (1822–1878). The tale of Kanjoš, a well-known literary text about the protagonist's visit to Venice in the 15th century, lends itself to numerous historical, humanistic, and interdisciplinary interpretations. In the paper, the author reconstructs the historic significance of Kanjoš's battle with the giant Furlan, a symbolic representation of the relationship with Venetian authorities and the granting of trade privileges as a reward to the medieval Montenegrin Paštrovići clan. Kanjoš is a national hero characterised by high moral standards and a desire to fight honestly for the rights of his people. The paper analyses the importance of this narration in terms of national literary myth and as a symbol of the Montenegrins' struggle for independence in the 19th century. One of the essential components of this struggle was resistance. Along with the story, the paper elucidates the influence of the writer Stjepan Mitrov Ljubiša on Montenegrin nation building in the second half of the 19th century in which mediaeval history played a major role.*

*Keywords: Kanjoš Macedonović, national myth, Venice, Paštrovići, Montenegro*

## IL COMMERCIANTE KANJOŠ MACEDONOVIC COME MITO NAZIONALE DEL MONTENEGRO

### SINTESI

*L'articolo presenta la storia di Kanjoš Macedonović (1870), scritta dall'autore montenegrino Stjepan Mitrov Ljubiša (1822–1878). La storia di Kanjoš è una nota opera letteraria che tratta della sua visita a Venezia nel XV secolo e che fornisce una varietà di informazioni storiche, umanistiche e interdisciplinari. L'autore ricostruisce il significato storico della sua lotta con Furlan, il simbolismo dei rapporti delle autorità veneziane e l'acquisizione di privilegi commerciali come ricompensa per la tribù montenegrina dei Paštrović. Kanjoš è l'identificazione di un eroe nazio-*



*nale, caratterizzato da elevati standard morali e disposto a combattere onestamente per i diritti del suo popolo. L'articolo analizza l'impatto di questa storia come mito letterario nazionale e uno dei simboli del Montenegro, formatosi nella lotta per l'indipendenza nella seconda metà del XIX secolo, il cui elemento integrante è la resistenza. Seguendo questa narrazione, l'articolo interpreta l'influenza dello scrittore Stjepan Mitrov Ljubiša sulla formazione dell'identità nazionale montenegrina, attraverso la storia medievale, nella seconda metà del XIX secolo.*

*Parole chiave: Kanjoš Macedonović, mito nazionale, Venezia, Paštrovići, Montenegro*

## I.

This paper aims to show how the work of the Paštrovići author Stjepan Mitrov Ljubiša, Kanjoš Macedonović, (1870) influenced the emergence of an artificial narrative that has developed into the national myth of the Paštrovići tribe and Montenegrins. The purpose of this paper is to encourage a more complex interpretation of this story, with resistance and battle as its elements. We will try to show in the example of this literary work how Ljubiša participated in the process in the second half of the 19th century. Scientific studies paid solid attention to the story of Kanjoš Macedonović (Ljubiša & Levstik, 1954; Čadenović, 1972; Pogačnik, 1981; Jelušić, 1997; Jelušić, 2005; Zenović, 2014; Jovanović, 2016; Čelebić, 2019), which, with its interpretative potential and symbolism as a literary work, provides a number of analyses.

Stjepan Mitrov Ljubiša belongs to a generation of leading Montenegrin and South Slavic authors. He was born in Budva in 1824, in the Paštrovići tribe (Ljubiša & Levstik, 1954, 4–7; Milutinović, 1975, 7). The latest research into the report of the Junior Elementary School in Budva, where Ljubiša studied, revealed that he was born two years earlier, in 1822 (Martinović, 2014, 235). Budva was then part of the Austrian Dalmatia, formed after 1815 from the former Venetian lands, Dalmatia and Boka, and the Dubrovnik Republic. From Rab to the north to Sutomore to the south, the territory is known as the Kingdom of Dalmatia and it remained a province of Austria until 1918. At the time, Dalmatia was one of Austria's poorest provinces, with numerous peasants, impoverished nobility, weak bourgeoisie, numerous clergy, and a few nationally conscious intellectuals. In the 19th century, the Montenegrin coast was under strong pressure and ambitions of the pro-Italian autonomist party. The Slavic population had bad memories of the centuries-long Venetian rule (1423–1797), resulting in a stronger awakening and character of southern Dalmatia. Ljubiša belonged to the Slavic front, formed against foreign rule, and he acted through the Dalmatian People's Party. This political organisation was formed in

1861 by Croats, Serbs and Montenegrins. From the very beginning, one of the leaders was Stjepan Mitrov Ljubiša, the most prominent representative of the Boka Kotorska. He played a very prominent role in political and national activities, starting with the status of languages in public life, through raising national awareness (Petrović, 1976, 125–145; Čelebić, 2019, 95–110, 142–143).

At the age of 39, Ljubiša was a candidate for a member of the Vienna State Parliament. From 1863 to 1876, he was a member of the Dalmatian Parliament and the Imperial Council in Vienna. He was a representative of Herceg Novi, Risan and Budva. He was a literature lover, and although he was anti-Italian, he was very interested in classical Italian literature (Lodovico Ariosto, Dante Alighieri, etc.). The political inspiration for his activities was the community of Dalmatia with Croatia and Montenegro. Austrian sources state that in the Parliament of the Austro-Hungarian Monarchy, he supported the Slavic people from his region, rejecting Italian linguistic and cultural domination (Petrović, 1976, 125–132). In 1867, the Austro-Hungarian Compromise was established, which definitely included Dalmatia in the Austrian countries. From that moment on, Ljubiša had been moving closer to Montenegro. In 1869, people in southern Dalmatia rebelled against the introduction of the new military Austrian law introducing the general compulsory military service. That year, the Krivošije Uprising broke out, and Ljubiša then established contact with Montenegrin Prince Nikola Petrović. For several weeks, the Boka Kotorska had declared autonomy and independence. Soon after, in the village of Knežlaz (Kotor), Bokelji were given the imperial word that the law would not be enforced in the Boka Kotorska. On those grounds, the agreement and reconciliation between Bokelji and the Austrian government were achieved. Austria thus re-established the rule over the armed Bokelji (Jovanović, 1970; Subotić, 1970). In 1870, Ljubiša wrote a story about Kanjoš Macedonović, creating literature work in line with his program, aimed at shaping the language into a symbolic tool that will shape the Montenegrin nation. At the end of his political career, in late 1870s, Ljubiša moved to Dobrota, near Kotor. He sold his private library there to feed his family. This fact casts light on the life of this man, spent in high politics, with sublime storytelling gift and ideas, ended in poverty. He died in Vienna in 1878 (Ljubiša & Lestvik, 1954, 14; Martinović, 2014, 235–245).

In written sources, the name of Kanjoš was mentioned in the Paštrovići in the 16th century,<sup>1</sup> but Kanjoš Macedonović is a fictional historical figure. Inventing a new heroic past is the best way to create the notion of a nation within the heroic monumental idea. The narrated collective memory presents a history of the past that explains the present and serves as the basis for planning the future (Kuljić, 2006, 212, 208, 218). On the other hand, the search for memory creates an identity dimension of the relationship with the past (Cubitt, 2019). In the 19th century, the literature was in the service of national efforts implying that its main characteristic was ideological and political instrumentalization. According to Ljubiša's wish, the folk tale has a function to show its political activity

1 Among the fourteen Paštrovići noblemen who decided at the beginning of March 1423 in Drobni Pijesak to recognize the Venetian rule, Kanjoš Bladenović Blizikuća was mentioned. A small village of Kanjoši still exists in the Paštrovići (Vukmanović, 2002, 29, 128).



*Fig. 1: Stjepan Mitrov Ljubiša (Wikipedia).*

in the national mythical image and in the national political agenda. In line with political developments in the second half of the 19th century, Ljubiša created a national and literary figure that would serve as the basis for literary creation and national struggle (Radović, 1955, 120). The choice of the character of the protagonist already indicates the specific nature of Montenegro's tradition and nation at that time. At the time of establishing national states in the Balkans, language became one of the most important unifying elements of national states. Various national mythologies in literature were then formed as progressive ideas (Pogačnik, 1981, 148–149). At the time, the literature formed an important link between memory and identity due to the understanding of the past, and the most concise form was found in literary plots and myths (Neumann, 2008, 334–335).

## II.

The Paštrovići cover a coastal area in Montenegro between Budva and Bar (Vukmanović, 2002, 5–7). In historical sources, they are mentioned for the first time in the mid-14th century. Following the death of Montenegrin ruler Balša III Balšić in 1421, the Paštrovići became part of the Serbian Despotate. That is when the battle between Serbia's Despot Stefan Lazarević and Venice over Montenegro's coastal region began. On the

other hand, the Ottomans started breaking into Montenegrin coastal areas. The Paštrovići, between Serbian Despotate and the Ottomans, opted for Venice (Božić, 1979, 105–115). In 1423, representatives of the municipality of Paštrovići concluded an agreement with the Venetians, recognizing the sovereignty, and they became a part of its southernmost region, Venetian Albania. The Paštrovići promised their new rulers a free service in war and any other work in the territory from Bar to Kotor and their surroundings. On the other hand, the Venetians guaranteed internal self-government, rights, and borders. For products from Paštrovići, no customs duties would be charged in Venice or other Venetian regions. The contract was formally made legal by the Doge of Venice, Francesco Foscari, in 1424. The alliance with the Venetians was to protect the Paštrovići from the Ottomans (Čoralić, 2011, 1–2). Venice ruled over the Paštrovići until 1797. That year, the Austrians took over the Paštrovići, and from 1807 to 1813, the Paštrovići were under Napoleon's rule. From the end of 1813 to June 1814, they were under the rule of Montenegro. At the request of the Russian Emperor Alexander I, Montenegrins ceded the Paštrovići and the Boka to Austria, which remained under its rule until 1918 (Vukmanović, 2002, 250–251).

The Paštrovići were interested in participating in the foundation of the Montenegrin state, but the economic and political elite was not developed in the second half of the 19th century. Residents of the Montenegrin coastal region in the 14th and 15th centuries had economic ties with Dubrovnik and Venice. Trade exchange was very important for the living of the population. The surplus of agricultural and artisan products was sold. Merchants from the Montenegrin coast traded mainly salt, oil, wine, and fabrics (Premović, 2018, 880–882). At the end of the 15th century, the Venetians imposed customs duties on the Paštrovići to protect their own products. For that reason, in 1481, the Paštrovići sent emissaries to Venice to complain about the violation of the agreement made in 1423. The Venetians again accepted their pleas and requests for the abolition of customs. In the 16th century, the trade was revived. Trade was very important for the Paštrovići because it was their primary source of sustenance. In the late 16th and 17th century, attempts were made to introduce the tax, but the Paštrovići successfully resisted. This is the historical foundation of the motif in the tale of Kanjoš Macedonović, the long struggle of the Paštrovići tribe to trade freely in Venetian markets, free from duties (Čadenović, 1972, 167–168). That is the reason why Ljubiša chose a true rebel trader as a constituent myth. Ljubiša uses memory to point to general relations in the past and present in a specific socio-cultural context. A culture of protecting the memory from oblivion is very important, as it shapes the identity as well as the attitude to history (Ifversen, 2010, 452–454).

The formation of modern nations was part of a movement that covered most of Europe in the 18th and 19th century. The political, economic and cultural movements of national identities were then shaped. The tale shows Montenegro's identity through its interpretation in the present. The story's central event is a duel with giant Furlan. Kanjoš Macedonović coincides with the Slovenian myth of Fran Levstik Martin Krpan and belongs to the *antemurale* category (Darovec, 2014, 271). The myth from the past presents the memory of ancient times and explains the present. It is an extraordinary way of exploring collective memories, mindset, and social relationships

(Tamm, 2013, 463). The history of the Paštrovići autonomy under Venice is a part of the cultural memory. The tale of Kanjoš and Furlan relates to the *mnemohistory* concept, which implies that they remember the past, and those events are remembered as important facts (Assmann, 2011, 15–33). It was the free trade that had left a strong mark on the collective memory, which can be followed in Slavic folk literature, thus presenting the historical and literary basis for the tale of Kanjoš Macedonović. The concept of cultural memory is part of a continuous process where memories focus on specific items (Cubitt, 2019, 139), in this case, free trade. Ljubiša's selection of Kanjoš for the protagonist reflects a specific attitude toward the Montenegrin nation, and the following are identified in him: trader, rebel, a fighter for the Paštrovići tribe, and saviour of the community from the Venetians. In any case, the selection of a trader as the main character points out the specificities in shaping the Montenegrin nation in the folk tale of Kanjoš (Pogačnik, 1981, 145, 148–149). Through this tale, Ljubiša provides a source and purpose of identity in the Paštrovići and Montenegrins' fight for independence in the process of national awakening and autonomy of the Balkans peoples.

### III.

The plot of the tale Kanjoš Macedonović was set in the 15th century, but political circumstances actually refer to the 1870s, in fact, the Ottoman wars, from the viewpoint of small heroes fighting for life and despising death. Ljubiša was a supporter of the school of thought of Vuk Stefanović Karadžić as regards collection of folk legends and tales (Čelebić, 2019, 95–99, 135–149, rem. 69). In his tale of Kanjoš, the author points out that almost every member of the Paštrovići tribe knows it. The story is relatively simple: the Paštrovići trader Kanjoš Macedonović leaves for Venice with a boat full of oil, wine, tallow, and socks to trade with the Venetians, hoping that they would not make any trouble for him and that they would respect the agreement and peace they had made. Kanjoš is an illustration of the medieval trader and his trade in produce from the Montenegrin coast. However, he faces numerous obstacles, trickery, difficulties selling goods. On the other hand, the Venetians want to charge duties on his goods. Kanjoš is trying to resolve things with the Venetian administration, and that is when his drifting around the offices and the courts began, waiting endlessly at many closed doors. The Venetians despise him, underestimate his qualities and values. A bald lawyer shuts the door in front of his face saying that *he knows more when he's sleeping than Kanjoš when he's awake*, in a desire to belittle him. The Venice administration was portrayed negatively, as slow and inefficient with at least one specific outer marker. Those are people bald, lame, short-sighted, with ridiculous posture, walk, and suits. They despise, refuse, and deceive a man who is in trouble. Kanjoš would wait for a few hours for the reception only to be told to come one or two days later. Deeply disappointed with the Venetians' behaviour, he decided to withdraw and stop trading (Ljubiša & Lestvik, 1954, 17–21).

At the same time, another fatal and disturbing situation was happening in Venice, shaking the entire Republic. A fearless warrior named Furlan came from the Province of Friuli, challenging the Dodge of Venice to a duel or surrender. The Dodge was



*Fig. 2: Kanjoš at the reception at the Venetian administration (illustrated by Albert Kinert, in Ljubiša, 1950s, 13).*

an older man and was unable to find a brave deputy. Kanjoš heard that from a man from Brčko at the tavern where he had lunch. The member of the Paštrovići tribe said he would be willing to accept the duel with Furlan. This information reached the Venetian administration, which called him the following morning for a reception. Kanjoš made fun of the false heroism of the Venetian people, emphasising to the Venetian administration that there were hundreds of brave young men in his country who could easily defeat the giant. For such a statement, Kanjoš was called to appear before the Dodge. The hero is short, unappealing, and weak, thus giving Ljubiša the opportunity to create a series of interesting scenes. During the reception at the Dodge and Venetian nobility, Kanjoš is bothered by his height, so as he talks about it, he sighs: “Alas, if only I had been taller!” The Venetian lords then became more interested in his clothes than his personality and heroic deeds. He was unhappy with the fact that he could not represent his people with his physique as much as he could with his speech (Ljubiša & Lestvik, 1954, 22–24; Čadenović, 1972, 171–173). The Dodge asked Kanjoš to bring a brave warrior from his country. He got tempting promises



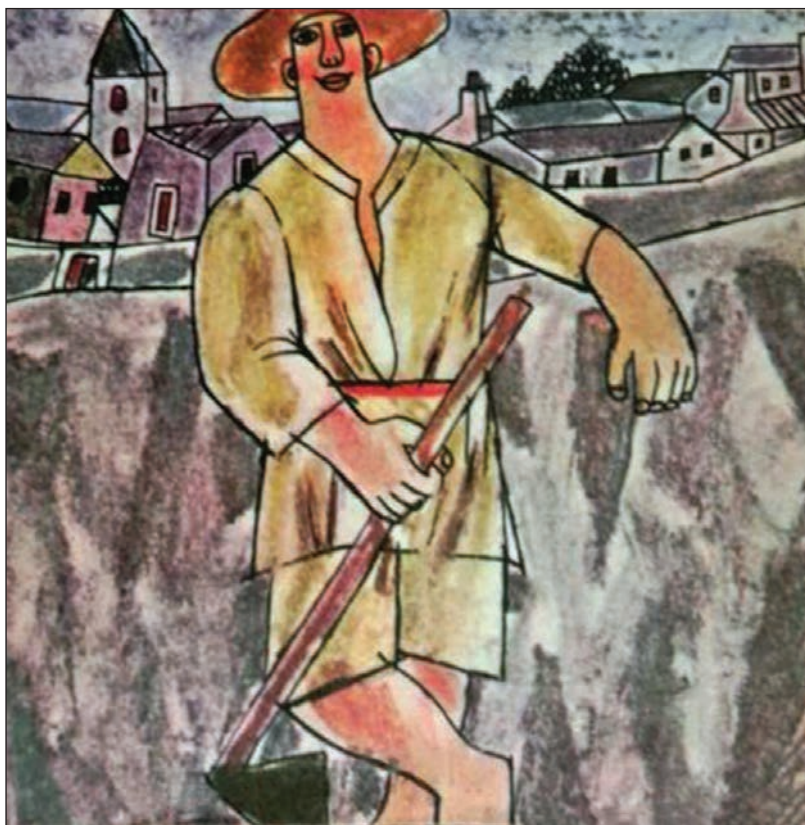


*Fig. 3: Drobni Pijesak, place where the Paštrović held meetings of their assemblies (Wikipedia).*

and free trade offers from the Dodge. That motivated him to return to his tribe and find someone to confront Furlan instead of the Dodge. Pleased, Kanjoš returned to the Paštrovići to give them the Dodge's message at the assembly of all adult Paštrovići. The Assembly of Paštrovići took place at Drobni Pijesak and that was the site where they made decisions on all important matters. At the assembly, Kanjoš informed the members of his tribe about the situation that had befallen the Venetian Republic, and that it was looking for their hero. The Paštrovići negotiated about whom to send to Venice to defend their honour and save face. The Assembly decided to send Kanjoš to the duel with Furlan. Kanjoš admitted he was unable to go because he was short. The members of the Assembly told him: "If it cuts you down, we will send back a taller one [...] If you die, we will mourn you wonderfully, and every one of us, when we come to Venice, will visit your grave" (Ljubiša & Lestvik, 1954, 26–27).

Kanjoš's short stature and physical weakness did not inspire confidence in the Venetian noblemen. The Dodge made the following comment on Kanjoš: "This one is as frail as a twig, not fit for a duel." Ljubiša uses death in the language to channel and motivate Kanjoš's response: "The great and powerful went to the great and powerful, and you were quite lucky to get me." That is the essence of Ljubiša's

writing Kanjoš Macedonović, to show the Venetians through ridicule and scorn. No one among the Venetians believed Kanjoš would be able to defeat the fierce giant Furlan. Ljubiša portrays Venetians as liars, hypocrites, arrogant, plain cowards who let another man fight for their interests. Kanjoš left for the island in a boat. His internal monologue shows the turmoil in his mind, disappointment when he realised that he was risking his life for “the fearful and pompous scoundrels [...] if I had only sat at home like a gentleman.” When he found out that Kanjoš was his adversary and came to the island as the Dodge’s representative, Furlan thought he was joking. Kanjoš answered “You’ll quickly get to know me but let’s cross our swords; I’ve got no time to waste.” Kanjoš surprised Furlan by pushing his boat adrift because only one would be needed. He turned an unfavourable situation to his advantage and expressed his self-confidence in this way (Ljubiša & Lestvik, 1954, 28–29). He turned a duel into a negotiation process. That is David and Goliath’s fight. The negotiations



*Fig. 4: Kanjoš Macedonović (illustration taken from the title page from the book: Jože, 1967).*

between Kanjoš and Furlan reflect the long negotiating experience of Stjepan Mitrov Ljubiša during the Reichsrat sessions. Kanjoš fought with a sword, but perhaps even more with his tongue. Kanjoš won the duel because he turned Furlan so that the sun glared into his eyes. He was speaking as he was wielding a sword; he was speaking at the moment of killing Furlan, which makes him a bloodthirsty humourist (Jelušić, 1997, 1120–1125; Jelušić, 2005, 197–203). He took advantage of the laws of nature and used his wisdom to defeat the enemy. By defeating a much stronger enemy, Kanjoš proved that a smart man of a strong spirit, with ideals and faith in himself, can compensate all the physical shortcomings with his skill and wisdom. Kanjoš's duel with Furlan shows his ingenuity, resourcefulness, shrewdness and rhetorical ability to hide his fear with "great" words and self-confident posture. He surprised himself as well as others and marked his name with superior ethical traits. The tale of Martin Krpan who planted basswood bludgeon to Brdavs (Ljubiša & Levstik, 1954, 4–7; Pogačnik, 1981, 142–143; Darovec, 2014, 273–274). Both examples are interesting expressions of skill and spirit.

The winner of the duel, Kanjoš, wants for his prize nothing more than a charter allowing him and the Paštrovići to trade freely. The fight for trade shows a long-standing tradition of exchanging all kinds of goods between the population on the eastern side of the Adriatic and Venice. Trade represented the continuity of the Paštrovići life as an essential component of life, as well as community, survival and acquiring wealth. The most important thing is a myth created by an invincible merchant, a Paštrovići farmer, with his victory over notorious Furlan. The tale also reflects Ljubiša's traits, as he was a statesman and a diplomat. He had both trading and negotiation skills. Kanjoš fulfilled the will of the Paštrovići because he was ethically devoted to them. He brought Furlan's ring and sword as a gift to the Dodge, and the Venetian dignitaries organised a ceremony at St. Mark's Church in his honour. After that success, the Dodge rewarded him with a chest full of gold, which he refused with an explanation that they should put more in the chest than take out, and then he put his own ducat into it. He thus proved that he did not care for the treasure and that all he wanted was honouring agreements and promises. Then the Dodge offers his daughter's hand in marriage (Ljubiša & Levstik, 1954, 30–32), but, like Martin Krpan, Kanjoš refuses the Princess's hand in marriage (Darovec, 2014, 288). He stated that it was their custom to marry women of their own tribe. The hero sees that in Venice, the world is based on power and money, not on honour and integrity, as in Montenegro, and acts contrary to the expectations of the Venetians. He thus emphasizes his honour and dignity, for his life has no price, nor can it be paid for. In addition to chivalry, Ljubiša highlighted the ethical virtues of Montenegrins. Namely, the story ends with Kanjoš's only wish fulfilled: gaining free trade privileges. As a reward, he will accept that the Venetians do not charge duties to Paštrovići and that the coast is named Slavic. Kanjoš expresses the sacrifice of the Paštrovići in relation to the Venetians, which was still vivid in the collective memory. Kanjoš's world is honesty, honour and humanity, and it should be the foundation of every society; without them no nation can successfully develop. In the epilogue of this tale, it was noted that the Venetians





*Fig. 5: Duel of Kanjoš and Furlan (the title page from the book illustrated by Albert Kinert, in Ljubiša, 1950s).*

failed to respect the agreement and that they were again making trade difficult, as before (Ljubiša & Levstik, 1954, 4–7, 30–32; Pogačnik, 1981, 149–151). In the end, the narrator emphasizes that the Venetians ended up as they deserved, which is an allusion to the downfall of the Venetian empire.

#### IV.

Cultural memory is an ability that allows us to create an identity about ourselves (Assmann, 2008, 109); in this case, it is linked to a literary story from the 15th century. The characteristic of literary works is metaphor and symbolism for establishing individual national myths, creating the impression of the authenticity and eternity of a hero

(national) of economic activity in the chosen national territory. The success of the story is undoubtedly rooted in the fact that the author's starting point was the mindset of the Montenegrin nation, the historical reality, and the collective memory of the Paštrovići (Pogačnik, 1981, 151–153). The tale created a hero, as culture code of the small tribe of Paštrovići and the Montenegrin people. Its struggle for survival expresses authenticity, embedded in the major cultural flows (Jovanović, 2016, 353).

With the tale of Kanjoš, Ljubiša also presented the life of the Paštrovići during the Venetian rule.<sup>2</sup> The Paštrovići were willing to sacrifice “small” Kanjoš for the great Venetian state. Kanjoš's sacrifice on behalf of his tribe was needed as a memory of the new national Montenegrin state that was being established at the time. The cultural memory in a tale actively contributes to shaping history and is an important factor of perception that influences human activity (Cubitt, 2019, 129, 142). The tale evokes memories of the heroic and ethical traits of the national history of the Paštrovići. The identity of the Paštrovići and Montenegrins is presented through the tension in the duel and victory.<sup>3</sup> The nation needs a usable past to create a community's history and destiny. The cultural memory is equally referring to the past and the future, how to perceive the present better, make sense of it, and determine its place between the past and the future (Kuljić, 2006, 35, 237).

Kanjoš's story is a dynamic one, coloured by humour, comedy at one moment, and irony and bitterness at another (Đurović, 2001). Kanjoš is an exponent of tribal will and instrument of Venetian policy, while heroism belongs to the entire Paštrovići tribe. Kanjoš sends a message: if one wants to win the fight, physical strength is not enough; one has to faith in oneself, one's ideals, strong will, determination, and strong spirit, all that Macedonović had (Čađenović, 2001). The myth of Kanjoš is a heroic symbol of the long resistance of the Paštrovići under the rule of the Venetian Republic as well as the powerful instrument of social and political mobilization.<sup>4</sup> On the other hand, the continuity myth (ethnic and heroic) was an important historical mainstay for the creation of new Balkan states (Kuljić, 2006, 170). The task of the literary tales of Kanjoš Macedonović and Martin Krpan was the national awakening and nation-building (Darovec, 2014). The myth of Kanjoš was an important aspect of the self-determination of Montenegrins and influenced the creation of a heroic spirit. In the political struggle of Montenegrins for independence, 1876–1878 and 2006, this tale suggested that the faith in oneself and one's ideals, shrewdness, and resourcefulness can help to win various battles fought to preserve one's ethnic origin. The element of heroic struggle and honour is essential: just as Kanjoš fought for his people and the benefit of all, so should the nation fight for its freedom and self-determination.

2 See more about cultural memory in the past and present: Straub, 2008, 215–227; Wertsch, 2012, 173–185.

3 For literary texts and their effects on cultural memory please cf. Assmann, 1995; Neumann, 2008, 333–342.

4 Cf. example: Balkelis, 2008, 111–145.

## TRGOVEC KANJOŠ MACEDONOVIC KOT ČRNOGORSKI NACIONALNI MIT

Marijan PREMOVIĆ

Univerza v Črni Gori, Filozofska fakulteta, Oddelek za zgodovino, Danila Bojovića bb, 81400 Nikšić, Črna Gora

e-mail: marijanp@ucg.ac.me

### POVZETEK

*Prispevek obravnava zgodbo črnogorskega pisatelja Stjepana Mitrova Ljubiše (1822–1878) o Kanjošu Macedonoviću (1870). Pripoved o Kanjošu je znano leposlovno besedilo o junakovem obisku Benetk v 15. stoletju, ki ponuja številne možnosti za zgodovinske, humanistične in interdisciplinarne interpretacije. V duhu političnih dogodkov v drugi polovici 19. stoletja je Ljubiša ustvaril narodnega in literarnega junaka, ki je služil kot izhodišče za književno ustvarjanje in narodni boj. Značaj osrednjega lika njegove zgodbe je zrcalil svojskost črnogorskega izročila in naroda v tistem obdobju. Kanjoš Macedonović je bil pripadnik klana Paštrovićev, ki je bil med letoma 1423 in 1797 pod beneško vladavino. Z dogovorom, sklenjenim v Benetkah leta 1423, so bile Paštrovićem obljubljene pravice do prostega trgovanja v Benetkah in deželah pod beneško oblastjo. Kanjoš je zgodba o srednjeveškem trgovcu in njegovem trgovanju v Benetkah, ki se prične z beneško kršitvijo dogovora iz leta 1423 in zahtevo, da Kanjoš za blago, s katerim trguje, plača carino. Njegovi poskusi, da bi zaplet uredil pri beneški upravi, se izrodijo v romanje od enega urada in sodišča do drugega in čakanje pred številnimi zaprtimi vrati. Nato se v Benetkah pojavi velikan Furlan in izzove beneškega doža na dvoboju. S Kanješevo izjavo, da je v njegovi domovini na stotine pogumnih mladih mož, ki bi zlahka premagali velikana, v zgodbi nastopi preobrat. Beneški dož prosi Kanjoša, naj pripelje nekoga iz Paštrovićev, da se bo boril s Furlanom, in mu v zameno obljubi trgovske privilegije. Skupščina Paštrovićev v Drobnom Pijesku soglasno izbere Kanjoša za svojega zastopnika. Kanjoš je neuglednega videza, drobne in šibke postave, kar Ljubiši omogoči ustvarjanje niza zanimivih prizorov. Z nizko postavo in telesno šibkostjo Kanjoš med beneškimi plemiči sprva ne vzbuja zaupanja, vendar se v dvoboju z velikanom Furlanom izkaže za iznajdljivega, domiselnega in premišljenega nasprotnika, predvsem pa odličnega retorika, ki z »velikimi« besedami in samozavestno držo spretno prikriva svoj strah. Gre za bitko med Davidom in Goljatom v fizičnem smislu. Kanjoš je izkoristil naravne zakone in z modrostjo premagal veliko močnejšega sovražnika. Ljubiša je z napetostjo in zmago v njunem dvoboju izrazil značaj Paštrovićev in Črnogorcev. Kanjoš dokaže, da pameten človek odločnega duha, ki zaupa vase, lahko telesno šibkost nadoknadi s spretnostjo in modrostjo. Protagonist prinese Furlanov prstan in meč kot darilo dožu. Za uspeh ga dož želi nagraditi s skrinjo zlata, vendar jo Kanjoš zavrne. Prav tako zavrne poroko s princeso, ki mu jo ponudijo. Zgodba se konča z izpolnitvijo njegove edine želje: da bi za celotni klan Paštrovićev pridobil privilegije prostega trgovanja. Trgovina je za Paštroviće in vso njihovo skupnost predstavljala*



*pomemben element v življenju, možnost preživetja in povečevanja premoženja. Ob koncu zgodbe je izpostavljeno, da se Benečani dogovora niso držali in so trgovanje, kot že poprej, vnovič otežili. Največji pomen zgodbe pa je v izoblikovanju mita o nepremagljivem trgovcu, kmeta iz Paštrovičev, ki je porazil zloglasnega Furlana. V političnem boju Črnogorcev za neodvisnost, med letoma 1876–1878 in znova leta 2006, je bila zgodba o Kanjošu nosilec sporočila, da je z vero vase in v svoje ideale, s preudarnostjo in iznajdljivostjo mogoče doseči zmago v boju za ohranitev lastne etnične identitete. Prvini junaškega boja in časti sta tu bistvenega pomena: tako kot se je Kanjoš boril za svoj klan in za dobrobit vseh, tako naj bi se črnogorski narod boril za svobodo in pravico do samoodločbe.*

*Ključne besede: Kanjoš Macedonović, nacionalni mit, Benetke, Paštrovići, Črna gora*

## SOURCES AND BIBLIOGRAPHY

- Assmann, J. (1995):** *Collective Memory and Cultural Identity*. New German Critique, 65, 125–133.
- Assmann, J. (2008):** *Communicative and Cultural Memory*. In: Erll, A. & A. Nünning (eds.): *Media and Cultural Memory: An International and Interdisciplinary Handbook*. Berlin & New York, Walter de Gruyter, 109–118.
- Assmann, J. (2011):** *Cultural Memory and Early Civilization: Writing, Remembrance, and Political Imagination*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Balkelis, T. (2008):** *Social banditry and nation-making: The myth of a Lithuanian robber. Past and Present*, 198, 1, 111–145.
- Božić, I. (1979):** *Nemirno Pomorje XV veka*. Beograd, Srpska književna zadruga.
- Cubitt, G. (2019):** *History and memory*. In: Tamm, M. & P. Burke (eds.): *Debating New Approaches to History*. London & New York, Bloomsbury Academic, 127–158.
- Čadenović, J. (1972):** *Istorijska i umjetnička stvarnost u pripovijeci “Kanjoš Macedonović”*. Zbornik za jezik i književnost, 1, 168–176.
- Čadenović, J. (2001):** *Ljubišin “Kanjoš” i naše vrijeme*. In: Ivanović, V. R. & J. Milutinović (eds.): *Naučni skup Paštrovići, Petrovac na moru, Odbor za skupljanje istorijske građe o Paštrovićima*, 174–177.
- Čelebić, G. (2019):** *Kostim utopije*. Budva, JU Narodna biblioteka Budve.
- Čoralić, L. (2011):** *Iseljenici iz Paštrovića u Zadru (XVI.–XIX. st.)*. Historijski zbornik, 1, 1–27.
- Darovec, D. (2014):** *Il contrabbando, le rivolte contadine e Martin Krpan come mito nazionale costitutivo sloveno*. In: Fornasin, A. & C. Povoło (eds.): *Per Furio: studi in onore di Furio Bianco*. Udine, Forum, 267–292.
- Đurović, Ž. (2001):** *Karakter Ljubišine priče o Kanjošu Macedonoviću*. In: Ivanović, V. R. & J. Milutinović (eds.): *Naučni skup Paštrovići, Petrovac na moru. Odbor za skupljanje istorijske građe o Paštrovićima*, 178–181.
- Ifversen J. (2010):** *Myth in the Writing of European History*. In: Berger S. & C. Lorenz (eds.): *Nationalizing the Past. Writing the Nation: National Historiographies and the Making of Nation States in 19th and 20th Century Europe*. London, Palgrave Macmillan, 452–479.
- Jelušić, B. (1997):** *Humor i komično u Ljubišinom Kanjošu. Stvaranje: časopis za književnost i kulturu*, 6, 10, 1120–1126.
- Jelušić, S. (2005):** *Kanjoš Macedonović: književni lik i etnopsihološki kontekst*. In: Đurašković, L. (ed.): *Stefan Mitrov Ljubiša u kontekstu mediteranske kulture*. Budva, Mediteran, 2005, 195–205.
- Jože, V. (1967):** *Kanjoš Macedonović: [paštrovska zgodba iz 15. stoletja]*. Ljubljana, Mladinska knjiga.
- Jovanović, K. (2016):** *Paštrovski kulturni kod u pripovijesti Stefana M. Ljubiše “Kanjoš Macedonović”*. Paštrovski almanah, 2, 351–355.

- Jovanović, R. (1970):** Politika Crne Gore prema Bokeljskom ustanku 1869. godine. In: Mijušković, S. (ed.): Zbornik radova sa naučnog skupa o ustanku u Boki Kotorskoj 1869. Kotor, Budva, Centar za kulturu, 120–169.
- Kuljić, T. (2006):** Kultura sećanja: teorijska objašnjenja upotrebe prošlosti. Beograd, Čigoja štampa.
- Ljubiša, S. M. & F. Levstik (1954):** Kanjoš Macedonović: [priča paštrovska iz petnaestog vijeka]. Martin Krpan. Sarajevo, Svjetlost.
- Ljubiša, S. M. (1950s):** Kanjoš Macedonović: priča paštrovska iz petnaestog vijeka. Zagreb, Mladost.
- Milutinović, K. (1975):** Politički lik Stefana Mitrovog Ljubiše. Boka, 6–7, 6–75.
- Radović, Đ. (1955):** Ličnosti i dela. Cetinje, Narodna knjiga.
- Martinović, M. (2014):** Hronoogija života i rada Stefana Mitrova Ljubiše. Paštrovski almanah, 1, 235–243.
- Neumann, B. (2008):** The Literary Representation of Memory. In: Erll, A. & A. Nünning (eds.): Media and Cultural Memory: An International and Interdisciplinary Handbook. Berlin & New York, Walter de Gruyter, 333–344.
- Petrović, R. (1976):** Stefan Mitrov Ljubiša – nacionalni i politički radnik. In: Donović, J. (ed.): Stefan Mitrov Ljubiša. Titograd, Crnogorska akademija nauka i umjetnosti, 125–147.
- Pogačnik, J. (1981):** Norme i forme. Beograd, Prosveta.
- Premović, M. (2018):** Trgovački odnosi Zete i Dubrovnika od 1385. do 1403. godine. Acta Histriae, 26, 3, 873–898.
- Straub, J. (2008):** Psychology, Narrative, and Cultural Memory: Past and Present. In: Erll, A. & A. Nünning (eds.): Media and Cultural Memory: An International and Interdisciplinary Handbook. Berlin, New York, Walter de Gruyter, 215–228.
- Subotić, Đ. (1970):** Austrijski zakon o opštoj vojnoj obavezi kao uzrok ustanka u Boki Kotorskoj 1869. godine. In: Mijušković, S. (ed.): Zbornik radova sa naučnog skupa o ustanku u Boki Kotorskoj 1869. Kotor, Budva, Centar za kulturu, 76–86.
- Tamm, M. (2013):** Beyond History and Memory: New Perspectives in Memory Studies. History Compass, 11, 6, 458–473.
- Vukmanović, J. (2002):** Paštrovici. Podgorica, CID.
- Wertsch J. V. (2012):** Deep Memory and Narrative Templates: Conservative Forces in Collective Memory. In: Assmann, A. & L. Shortt (eds.): Memory and Political Change. London, Palgrave Macmillan, 173–185.
- Zenović, P. (2014):** Elementi političke mitologije Paštrovića – između legende i istorije. Paštrovski almanah, 1, 244–252.

## MOTIVI IZ SLOVENSKE ZGODOVINE V PESNIŠKEM OPUSU ANTONA AŠKERCA (1856–1912)

*Darja MIHELIC*

Murnikova ulica 18, Slovenija

e-mail: mihelic@zrc-sazu.si

### IZVLEČEK

*Prispevek omenja ključne pojave in dogodke, ki so v preteklosti prostora med Alpami in Jadranom pripeljali do oblikovanja slovenskega naroda in države in jih je v svojih pesmih pesniško "poustvaril" Anton Aškerc. Bil je odličen poznavalec slovenske zgodovine in slovenskega ljudskega izročila, vendar v svoji epski pesmi o preteklosti pogosto pušča prosto pot lastni domišljiji in interpretaciji dogodkov, ki ni vselej v skladu s sodobnimi zgodovinarskimi spoznanji.*

*Ključne besede: Anton Aškerc, Aškerc in slovenska zgodovina, Aškerc in slovenstvo, Aškerc in karantanski knezi, Aškerc in slovenski kmetje, Aškerc in slovenski protestanti*

## MOTIVI DELLA STORIA SLOVENA NELL'OPUS POETICO DI ANTON AŠKERC (1856–1912)

### SINTESI

*L'articolo tratta dei fenomeni e degli eventi cruciali che nella storia dell'area compresa tra le Alpi e l'Adriatico portarono alla formazione della nazione e dello stato sloveni, e che vennero poeticamente "ricreati" nelle rime del poeta Anton Aškerc. Sebbene Aškerc fosse un fine conoscitore della storia e del folklore sloveni, spesso nella sua epica dava libero sfogo alla propria fantasia proponendo interpretazioni degli eventi non sempre in linea con le constatazioni storiche contemporanee.*

*Parole chiave: Anton Aškerc, Aškerc e la storia slovena, Aškerc e la slovenità, Aškerc e i principi di Carantania, Aškerc e i contadini sloveni, Aškerc e i protestanti sloveni*

## UVODNI RAZMISLEK

Tridesetletnica samostojne države Slovenije je dala pobudo za številna razmišljanja, pisanja in raziskovanja o samem dogajanju pred osamosvojitvijo in ob njej, o političnem, gospodarskem, družbenem, kulturnem stanju in življenjskem utripu in standardu preteklih treh desetletij, ki so prinesla tako dosežke kot zdrse.

Zgodovina države pa se ni začela šele pred tremi desetletji, ampak se je slovenska državnost izgrajevala postopoma v kontinuiranem procesu, ki je trajal več stoletij. Vsak segment tega procesa – če nam je z današnjega gledišča ljub ali ne – je prispeval svoj delež k sodobnemu stanju in razmeram. Zato se pri raziskavah ne velja ustaviti le pri dogajanju polpretekle zgodovine, ampak je vredno izpostaviti celovit zgodovinski lok, ki je s svojim potekom in dogajanjem privedel do slovenskega naroda in države, ki ju živimo.

Vprašanje, ki se poraja, je: Kateri so tisti zgodovinski segmenti, ki jim smemo v procesu oblikovanja slovenske državnosti pripisati pomen gradnikov, ki so imeli v tem procesu z vidika objektivne zgodovinske stvarnosti ključno vlogo? – Tega vprašanja si ne zastavljajo le poklicni in ljubiteljski zgodovinarji, ampak vzbujajo tovrstne zgodovinske teme priložnostno tudi zanimanje širše poljudne javnosti. Pogosto so tudi predmet navdiha literarnih ustvarjalcev, tako pisateljev kot pesnikov in dramatikov. Ti svojo zgodbo bodisi umeščajo v zgodovinsko okolje ali dogajanje bodisi to dogajanje domišljjijsko poustvarjajo. V obeh primerih izbirajo zgodovinske trenutke, ki so se močneje zasidrali v ljudskem spominu ali pa so imeli usodne posledice za prihodnost. Literarno ustvarjanje usmerja *licence poetica*, po kateri smejo umetniki zgodovinska dejstva, ki jih jemljejo za vsebino ali kuliso svojih stvaritev, prikazati po svoje, ne oziraje se na izsledke in spoznanja zgodovinarjev. Tovrstna literarna dela na eni strani spodbujajo zanimanje za zgodovino, na drugi pa pripomorejo k razširjanju nestrokovnih, fiktivnih predstav o preteklosti. Te z znanstvenega stališča – zlasti kadar se izražajo na agresiven način – niso zaželenе, čeprav pogosto bolj kot realistična zgodovinska dejstva privlačijo laično publiko in v njej zbujajo patriotsko navdušenje in ponos.

Kot primer narodnozavednega “buditeljskega” pesnika, ki si je v drugi polovici 19. in prvem desetletju dvajsetega stoletja neutrudno prizadeval za slovensko narodn(ostn)o osveščenje, želimo predstaviti Antona Aškerca. O njem je bilo napisanega že veliko zlasti s strani literarne zgodovinarke Marje Boršnik (Boršnik, 1939; Boršnik, 1981; Slodnjak, 1968; Pogačnik, 1973). Ob drugih Aškerčevih delih sta bila podrobno analizirana zlasti njegov pesniški opus ter vsebina – tudi zgodovinska – njegovih pesmi, ki so razpršene po različnih zbirkah. Ker pa večji del pesmi s historičnimi vsebinami ne pomeni vrha Aškerčevega ustvarjanja, je marsikatera od njih dandanes obtičala na robu literarnozgodovinskega spomina.

Nekaterim dogodkom iz slovenske preteklosti je Aškerc namenil posebne ciklese ali celo monografije, drugih pa se je dotaknil le mimogrede. Iz njegovega pisanja vije narodnjaška zagnanost, zavzemanje za slovenstvo in slovenski jezik, obsojanje

hlapčevske pokornosti Slovencev do tujcev, spoštovanje južnih slovanskih sosedov ter občudovanje slovanskih ljudstev in slovanskih jezikov. Častil je Prešerna in ga mestoma posnemal, zgledoval se je po prodornem Franu Levstiku.

Najprej želimo osvetliti pojme, ki so povezani z narodom in državnostjo, ter z vidika zgodovinske stroke iz preteklosti prostora med Alpami in Jadranom izluščiti pojave in dogodke, ki jih moremo šteti za gradnike slovenskega naroda in Slovenije. Izpostavili bomo tiste od njih, ki jih je v svojih pesmih povzel in pesniško “poustvaril” Anton Aškerc. Njegove poetske razlage bomo v nadaljevanju pokomenitrali s stališča zgodovinarskih dognanj.

## PRIPADNOST SKUPNOSTI

Pojav, h kateremu se tako zgodovinarji, kot filozofi, jezikoslovci, etnologi, kulturologi, politologi idr. vedno znova vračajo, je skupnost, v kateri živimo: dandanes so v tem pogledu najbolj aktualni pojavi etnosa, naroda, nacije. Njihove definicije so večkrat predmet filozofskih<sup>1</sup> in zgodovinarskih razprav, ki se osredotočajo na sodobno stanje, ko je obstoj omenjenih skupnosti nekaj samo po sebi umevnega. Etnogeneza, ki je v novem veku pripeljala do oblikovanja naroda kot “skupnosti ljudi navadno na določenem ozemlju, ki so zgodovinsko, jezikovno, kulturno, gospodarsko povezani in imajo skupno zavest” (Fran, 2021), pa je dolgotrajen proces z vrhuncem sredi 19. stoletja in dolgo predzgodovino, v kateri so ljudje živeli v kolektivih, ki so se vzpostavili na različnih osnovah. Elementi, ki so vplivali na njihovo oblikovanje, so bile sorodstvene vezi, enak izvor, tradicija, jezik, običaji, vera, ideologija, politični, eksistenčni, poklicni cilji, pripadnost istemu družbenemu sloju, življenje v isti organizacijski in upravni enoti.<sup>2</sup>

Najmanjša personalna skupnost, v kateri so od nekdaj živela preprosta ljudstva, ki so v pozni antiki preplavila Evropo, je bila družina, v kateri so živeli sorodniki nekaj generacij. Večje enote so bila plemena, ki so se povezovala v zveze plemen. Za obdobje prehoda antike v srednji vek se pri razpoznavanju pripadnosti tedanjih prebivalcev določeni skupini oziroma skupnosti ljudi opiramo na materialne in pisne vire, katerih preučevanje je v pristojnosti arheologije in zgodovine. V primerih materialnih kot pisnih virov pa raziskovalec razčlenjuje le slučajno ohranjeni (in najdeni) fragment gradiva, ki morda že ob nastanku ni vsebovalo tistih prvin, ki bi omogočile zanesljivejše sklepanje na obstoj skupnosti ljudi.

Tudi opredelitve identitete preprostih (nepismenih) ljudstev v obdobju pozne antike in zgodnjega srednjega veka v sočasnih pisnih virih niso zanesljive. Zapisi so bili delo izobraženega tujca, ki je v svojem spisu ob bolj ali manj neposrednem stiku (ali celo zgolj po pripovedovanju ali pisanju drugih) označil določene ljudi kot pripadnike tega ali onega ljudstva. Pri sklepanju se je opiral na njihov izgled,

1 S to problematiko se je temeljito soočil filozof Ivan Urbančič (Urbančič, 1981; Urbančič, 1985).

2 O teh vprašanjih z osredotočenjem na rodovno etnogenezo v srednjem veku: Wenskus, 1961; Wenskus, 1977; Wolfram, 1985; Czacharowski, 1994.



nošo, jezik, način življenja, način vojskovanja, navade, verovanje. V oporo so mu služile izkušnje in primerjave z ljudstvi, ki jih je poznal od prej. Verodostojnost zunanjih poročevalcev glede teh vprašanj raste, čim bolj neposreden je bil njihov stik z opisovanimi ljudstvi in če opisovani dogodki časovno niso bili preveč oddaljeni od nastanka spisa in je bil spomin nanje še živ. – Ne glede na večjo ali manjšo verodostojnost poročevalcev pa njihove etnične oznake ljudstev ne pomenijo lastne opredelitve ljudi za pripadnost k temu ali onemu plemenu ali ljudstvu, ampak oznako njihove identitete od zunaj.

Ob naselitvi je generator skupnosti postalo ozemlje, na katerem je živela personalna skupnost, ki so jo družili skupni izvor, običaji in jezik. Oblikovale so se plemensko-teritorialne tvorbe, ki so jih priključile dominantne zgodnj srednjeveške države. Te so se krepile tudi s širjenjem krščanstva. Upravne in družbene spremembe v njih so privedle do uvedbe fevdalne ureditve s sistemom zemljiških gospodstev. Na teh temeljih je prišlo do oblikovanja dežel, napredek gospodarstva pa je omogočil nastajanje srednjeveških mestnih naselbin. V družbenem pogledu so večino prebivalstva še globoko v novi vek sestavljali kmetje, delež mestnih prebivalcev pa ni presegel petine. Kot katalizator in baza za samoosveščanje ljudi glede njihove pripadnosti skupnosti se je v novem veku uveljavil zlasti jezik, k čemur je pripomoglo širjenje tiskane besede.

### Skupnosti in zgodovinske prekretnice v prostoru med Alpami in Jadranom

V času preseljevanja v pozni antiki in zgodnjem srednjem veku (Grafenauer, 1950; Bratož, 2000; Bratož, 2010) so se ljudstva grupirala v teritorialno ohlapne enote plemen. Obri/Avari so v 6. stoletju skupaj s podrejenimi neavarskimi plemeni obvladali Panonijo, kjer so dotlej živela druga ljudstva. Del Avarom podrejenih slovanskih plemen se je ustalil v Vzhodnih Alpah, kjer se omenja dežela Slovanov (*Scaborum provincia*), kamor je vdrl Tasilo, ki ga je frankovski vladar 593 postavil za glavarja Bavarske (HL, 1878, 146; ZL, 1988, 148, 149, 184). Alpski Slovani so se pod vodstvom Sama povezali z drugimi Slovani na severu in v dvajsetih letih 7. stoletja odvrkli avarsko oblast. Središče Samove zveze plemen je bilo sicer na Češkem, a v ljudskem spominu se je Samov nastop ohranil kot slaven trenutek slovenske zgodovine.

Samova plemenska zveza, ki je po Samovi smrti 658 razpadla, je bila rahla tvorba. Znotraj nje so se oblikovale samostojne manjše teritorialne enote plemen. Okrog 630 se v vzhodnih Alpah omenja enota slovanska marka (*marca Vinedorum*) z voditeljem Valukom (*Walluc dux Vinedorum*) (Fredegar, 1888, 157). Bila je jedro kasnejše pretežno slovanske plemensko-teritorialne tvorbe Karantanije (Grafenauer, 2000; Kahl, 2002), ki se omenja za šestdeseta leta 7. stoletja: Langobardski prestolonaslednik se je zatekel k Slovanom (*ad Slavorum gentem*) v Karnunt, ki ga napačno imenujejo Karantanum (*Carnuntum, quod corrupte vocitant Carantanum*) (HL, 1878, 194; ZL, 1988, 216, 217). Prebivalstvo Karantanije etnično in jezikovno sicer ni bilo homogeno, vendar pa je v očeh sodobnikov pri Karantancih prevladal

slovanski pečat. Podobno velja tudi za drugo slovansko plemensko enoto *Carniola, Sclavorum patria* (Karniola, domovina Slovanov), ki se v 8. stoletju omenja južno od Karavank v zgornjem Posavju (HL, 1878, 236, 237; ZL, 1988, 278, 279; Štih, 1995a; Štih, 1995b; Štih, 1996a).

Karantanija je imela svojo knežjo dinastijo. Njen predstavnik Borut je pred sredo 8. stoletja ob obrski nevarnosti prosil in prejel pomoč od Bavarcev. Zato je moral sprejeti klientelno odvisnost od Bavarske,<sup>3</sup> za katero naj bi jamčili talci iz vrst knežje družine, med katerimi sta bila prestolonaslednika *Cacatius* in *Cheitmar* (imeni sta slovenjeni v Gorazd in Hotimir), ki so ju na tujem vzgojili v krščanski veri. Po Borutovi smrti (748) so Bavarci po ukazu Frankov na prošnjo vrnili Gorazda – že kristjana – Slovanom in “ti so ga naredili za kneza” (*illi eum ducem fecerunt*), kar je aluzija na vlogo ljudstva pri umeščanju karantanskih knezov. Ko je po treh letih umrl, je bil na prošnjo ljudstva z dovoljenjem frankovskega vladarja Pipina (751) vrnjen kristjan Hotimir z duhovnim spremljevalcem, ljudstvo pa mu je izročilo kneževstvo (*ducatum*). Salzburški škof, pristojen za širjenje krščanstva v tem prostoru, je poslal v deželo korepiskopa Modesta in več duhovnikov, ki so posvečali cerkve in širili krščansko vero med dotlej poganskim prebivalstvom. Po Modestovi smrti je prišlo do dveh uporov, ki ju je Hotimir uspel zatreti, tretji upor po njegovi smrti (769) pa je zadušil bavarski vladar Tasilo in postavil na čelo dežele Valtunka, v deželo pa so se vrnili salzburški misijonarji, ki so se v času nemirov umaknili. Sto let kasneje sta salzburški misijon v Karantaniji in Panoniji ogrozila solunska brata Ciril in Metod, ki sta širila božjo besedo v slovanskem jeziku (AES, 1985).

Pri postavitvi kneza v Karantaniji je imelo ljudstvo – sprva kot celota, kasneje po zastopnikih – pomembno vlogo. Najstarejši konkretni opis obreda umestitve po ustoličevalcu kmečkega stanja je s konca 13. stoletja. Tradicija se je ohranila v kasnejši čas v prilagojenem obredu umestitve koroških vojvod, ki je do 1414 potekal v slovansko-slovanskem jeziku (Grafenauer, 1952; Grafenauer, 2016; Štih, 2012). Ti dogodki so se – ne glede na njihove pogosto nezgodovinske interpretacije – ukoreninili v izročilu slovenske zgodovine.

Bavarska je bila 788 vključena v frankovsko državo. Karantanija je kljub odvisnosti ohranila svoje kneze do 828, ko je bila po neuspelem uporu Ljudevita Posavskega (819–823) (Einhard, 1895, 150–161), v katerem so sodelovali Karantanci in Karniolci, ter po bolgarskem vdoru v Panonijo (Einhard, 1895, 164–170) z upravno reformo (Einhard, 1895, 174) spremenjena v frankovsko grofijo. Čeprav ne homogena, se je karantanska slovanska etnična identiteta sredi 9. stoletja razširila po vzhodnoalpskem prostoru in ostala dokaj močna še v 10. stoletju, nato pa sta se tako enota Karantanija kot etnična podoba karantanskih Slovanov pričeli razkrajati.

V obrambi proti Madžarom je v 10. stoletju prišlo do oblikovanja mejnih krajin, ki so pomenile osnutek kasnejših dežel. V okviru frankovske gospodarsko-družbene fevdalne ureditve, ki je slonela na sistemu zemljiških gospodstev, so vplivnejši ze-

3 Novejša objava poglobitnega vira o tem obdobju z literaturo: Wolfram, 2012.

mljiški gospodje na Slovenskem svoja ozemlja zaokrožali in organizirali v dežele (ki so ostajale v okviru Svetega rimskega cesarstva) (Štih & Simoniti, 2009, 92–123). Takó zemljiška gospodstva kot upravne enote in krščanska vera bi mogli učinkovati kot združevalni katalizator pri oblikovanju identitete skupnosti. Ali je v procesih (pre)oblikovanja zemljiških gospodstev množica kmetov na gospodstvih našla svojo identiteto v gospodstvu ali manjši vaški skupnosti ali večji – deželi, “oddaljeni” državi, morda v krščanski veri, ne vemo.

V deželah so od druge polovice 13. stoletja širili svojo posest in oblast Habsburžani, ki pa so v 14. in 15. stoletju dobili močne konkurente v Celjskih grofih/knezih (Fugger Germadnik, 2006; Štih, 1996b). Mlajši sodobnik zadnjega celjskega grofa Ulrika II. (1406–1456) je bil znani ogrski kralj Matija Korvin (1443–1480, vladal od 1458), ki je bil tudi med snovalci pogubne zarote proti Ulriku na pohodu proti Turkom pred Beogradom.

Sredi 14. stoletja je po slovenskem prostoru razsajala kuga, od 14. do 17. stoletja se je soočal z osmansko nevarnostjo in vpadi Turkov (Simoniti, 1990). – Od izoblikovanja dežel v srednjem, je bila še globoko v novi vek deželna – v slovenskem prostoru zlasti kranjska – zavest tista, ki je bila pri prebivalstvu zelo prisotna, spomin na celjske grofe in na spopade s Turki ter domišljajska predstava o kralju Matjažu (Kropej Telban, 2018) pa še kako živa, pri čemer pa ljudsko izročilo ne vključuje vloge Matije Korvina – kralja Matjaža kot enega Ulrikovih krvnikov.

Kot drugod v Evropi so tudi v prostoru med Alpami in Jadranom v srednjem in novem veku večino prebivalstva predstavljali podložni kmetje, na naših tleh pretežno slovansko-slovenski. Glede družbene pripadnosti pa je v poznem srednjem veku prišlo do istovetenja kmetov z družbeno skupino, ki so ji pripadali. Spremembe v strukturi zemljiških gospodstev, ki so bile posledica kolonizacije 13. stoletja, so vplivale na poenotenje položaja in interesa kmetov. To je pogojevalo in omogočilo njihove skupne nastope proti zemljiškim gospodom: slovenski kmetje so svojo odmevno zgodovino ustvarjali zlasti v kmečkih uporih od 15. do 18. stoletja. Najodmevnejši med upori so bili koroški kmečki upor 1478, slovenski kmečki upor 1515, slovensko hrvaški upor 1572/73, drugi slovenski upor 1635 in tolminski kmečki upor 1713. V slovenskem uporu 1515 so uporni kmetje opustošili Mehovski grad, v katerem je domoval Baltazar Mindorfer, ob tej priložnosti pa so bile tudi na letaku natisnjene prve slovenske besede “Leukhup leukhup leukhup leukhup, woga gmaina” in “Stara prauda”. Osrednja oseba, proti kateri je bil naperjen slovensko-hrvaški kmečki upor 1572/73, je bil Ferenc Tahi, kolovodji upora pa sta bila Matija Gubec in Ilija Gregorič. Po zatrtju upora so Matijo Gubca javno mučili, usmrtili in razčetrili v Zagrebu (Grafenauer, 1962; Grafenauer, 1974; Grafenauer, 1980; Koropec, 1985).

Del kmetov je po starejši tradiciji izstopal po svojem privilegiranem položaju. To so bili enigmatični kosezi,<sup>4</sup> ki jih zgodovinopisje povezuje z umeščanjem koro-

4 Najnovejše delo z analizo interpretacij: Oman, 2021.

ških vojvod, njihove skupnosti pa so se ohranjale tudi drugod, najbolj znani med njimi sta bili teharska in zagorska. Najsi je izvor tega stanu predfrankovski ali kasnejši: njegove pravice, zlasti ugodni (dedni) zakup na kmetiji, so datirale še iz časa pred diferenciacijo kmečkega prebivalstva, ki je sledila obdobju srednjeveške kolonizacije slovenskega ozemlja, napredku kmečkega gospodarstva in se je od 16. stoletja odražala v kupovanju ugodnejših dednih zakupov s strani premožnejših kmetov (Gospodarska in družbena, 1980, 430–438).

Tudi ostale družbene skupine prebivalstva so našle svojo istovetnost v okolju, iz katerega so izhajale. Z izoblikovanjem historičnih dežel in državnih mej je pri plemstvu, katerega stanovske pravice so bile v državi opredeljene na ravni dežele, prevladala zavest o pripadnosti deželi (Nared, 2009). Srednjeveški meščani so se – upoštevaje notranjo razslojenost prebivalstva v mestu in oblast, ki sta jo nad mestom izvajala bodisi mestni gospod, ki je bil včasih hkrati tudi deželni knez (pri mestih v notranjosti), ali zunanja politična sila (Benetke pri mestih v zahodni in južni Istri) – čutili pripadnike svoje mestne skupnosti.

Prelom v verskem pogledu je v 16. stoletju v Evropi in na Slovenskem pomenil prodor protestantizma, ki je obogatil slovensko kulturo s prvimi slovenskimi knjigami (Rupel, 1934), ki so nedvomno pomenile gradnik v smeri narodnostnega prebujenja. Katoliška obnova je v 16. in 17. stoletju med Alpami in Jadranom protestantizem zatrla (Štih & Simoniti, 2009, 233–259), izdajanje slovenskih knjig pa je zastalo, vendar se je poslej prav slovenski jezik vse bolj uveljavljal kot gradnik narodnostnega osveščanja.

Razsvetljeni absolutizem Marije Terezije in Jožefa II. je v 18. stoletju prinesel mnogo naprednih sprememb, ki pa so bile v literaturi in ljudskem in literarnem spominu deležne manjše pozornosti kot nastop Napoleona in nastanek Ilirskih provinc (Štih & Simoniti, 2009, 308–341; Šumrada, 1999).

Desetletja pred pomladjo narodov in programom Zedinjene Slovenije, ki je 1848 pomenil zgodovinski korak k slovenski državnosti (Granda, 1999; Granda, 1995), je obeležila vrhunska poezija pesnika Franceta Prešerna, ki je v izbrušenem slovenskem jeziku večkrat posegel po motiviki slovanske in slovenske preteklosti. K uveljavljanju vsakdanjega slovenskega jezika v pisni obliki pa so pripomogle zlasti Bleiweisove Kmetijske in rokodelske novice.

### Aškerčeva zgodovinska epika

In zdaj k Antonu Aškercu. Pod drobnogled smo vzeli njegove pesniške zbirke Balade in romance (Aškerc, 1890), Lirske in epske poezije (Aškerc, 1896), Nove poezije (Aškerc, 1900), Četrti zbornik poezij (Aškerc, 1904), Primož Trubar. Zgodovinska epska pesnitev (Aškerc, 1905a), Mučeniki. Slike iz naše protireformacije (Aškerc, 1906), Junaki. Epske pesnitve (Aškerc, 1907), Pesnitve. Peti zbornik (Aškerc, 1910), Poslednji Celjan. Epska pesnitev (Aškerc, 1912).

V Aškerčevih pesmih so našli odmev številni dogodki slovenske preteklosti,<sup>5</sup> v veliki meri vsi, ki smo jih zgoraj opredelili kot pomembne stopnje v razvoju slovenskega naroda in državnosti. Prikaz zgodovinskih tem v njegovih pesmih odseva Aškerčevo dožemanje naroda, slovenstva in slovanstva. Njegov pesniški opus ga predstavlja kot odličnega poznavalca slovenske zgodovine in slovenskega ljudskega izročila. Ob nespornem poznavanju zgodovinskih dejstev in dogodkov pa Aškerc v svoji epski pesmi o preteklosti pogosto pušča prosto pot lastni domišljiji in interpretaciji dogodkov, ki ni vselej v skladu s sodobnimi zgodovinarskimi spoznanji. "Slovenstvo" in "narod" potiska v čas, ko o njem še ne moremo govoriti, sicer pa povečuje nekdanjo svobodo kmetov, ki jih šteje za jedro slovenstva in za nosilce slavne svobodne slovenske preteklosti. Jadikuje nad kasnejšim tujim (nemškim) jarmom, nasproti kateremu opeva slovanstvo. V celjskih grofih/knezih in njihovi oblasti vidi neizpolnjene zametke slovenske dinastije in državnosti. Slavi kmečko uporništvu, zlasti pa povečuje poslanstvo slovenskih protestantov, katerih slovensko knjižno béro so uničili protireformatorji. Njegove pesmi se v narodnobuditeljskem duhu zavzemajo za slovenstvo, grajajo hlapčevsko pokornost Slovencev do tujcev, izražajo spoštovanje do južnih slovanskih sosedov ter opevajo slovanska ljudstva. Občudoval je Prešerna, zgled mu je bil Fran Levstik.

V pesmi Attila in slovenska kraljica. Pesem beneškega Slovenca (LZ, 1889, 449; Aškerc, 1890, 95–97) opisuje hunskega glavarja 5. stoletja (ok. 406–453),<sup>6</sup> ki se je polakomnil slovenske Benečije.

*Krasnejše dežele, nego je tá, / ni, bógme, je, tó vam rečem! // In ker je lepa – moja zató / tá zemljica bodi slovenska; ...* . Vida, tamkajšna kraljica, se je pred njim zatekla v Landarsko jamo in ga premeteno primorala, da *Benečiji lepi on dá slovó / ter z dolgim nosom otide*. – Pesem povzema ljudsko izročilo o legendarni kraljici Vidi (Repovž, 1985), ki naj bi za časa Atila vladala v Benečiji. Njeno deželo Aškerc anahronistično označuje kot "slovensko". – Slovanski predniki Slovencev so začeli prodirati v ta prostor po sredi 6. stoletja (Grafenauer, 1988; Lotter, Bratož & Castritius, 2005; Žužek, 2007), več kot stoletje po Atilovem prodoru v zahodno Evropo (451), Beneški Sloveniji pa še dolgo v novi vek ne pritiče etnična oznaka "slovenska".

Obdobje Karantanije (8. stoletje) je dalo vsebinsko ozadje pesnitvama Knežji kamen in Volkun. Prva pripoved je iz cikla Stara pravda (Aškerc, 1890, 133–137). Ob omembi kasnejšega "suženjstva tujcem" izraža dobršno mero ponosa na slavno preteklost in opisuje umeščanje karantanskih knezov. Vpeta je v sanje kmeta Stojana, ki se na kresno noč vrača domov prek Gosposvetskega polja: *Dôspe h*

5 Več pesnitev, ki opevajo preteklost in ne zadevajo slovenske zgodovine, v obravnavi izpuščamo, npr.: Atihualpov zaklad (29. avg. 1533.) o ameriških odkritjih (Aškerc, 1910, 6–37), Peter Arbues (17. sept. 1485.) o usodi inkvizitorja (Aškerc, 1910, 105–107), Savonarola (23. maja 1498.) o dominikancu, ki je sežigal knjige in bil sežgan tudi sam (Aškerc, 1910, 113–114), Giordano Bruno (19. febr. 1600.) o sežigu tega italijanskega filozofa, astronoma, pesnika in duhovnika (Aškerc, 1910, 100–104).

6 <https://en.wikipedia.org/wiki/Attila>.

*kamnu: Ni to prêstol, ka-li? / Kdó sedel je tukaj? Povêj!.* S praprotnim semenom v žepu ob vznožju kamna/prestola zaspi in poslušaj pripoved o pozabljeni svobodi in slavi:

*Čuj, svobôde naše pokopáne / pomník je tá kamen jedín! / Tujcu sužen ti pozabil davno, / da otec svobodnih si sin. // Knezov naših prêstol je slovenskih / tá kamen, tegá ti ne znaš? / Samo sedel tú, Borút, Gorázd je / in Ingo, poslednji knez naš! // Tú volili smo samí si kneza; / kmet sám mu vsò dal je oblast; / Národ sam iz sebe mu predával / moč žezla in krone je čast ... // ... Z mečem v roki tu prisezal glasno / v jeziku je našem vladár!*

Iz besedila ni jasno, ali se dogajanje odvija ob knežjem kamnu, na katerem so Karantanci in nato Korošci umeščali kneza/vojvodo, ali ob vojvodskem prestolu, na katerem je sedel knez/vojvoda ob podeljevanju fevdov oz. od koder je sodil (Štih, 2012). Karantanija je imela v očeh sodobnikov slovanski značaj; Aškerc njene kneze označuje kot "slovenske", vendar je ta etnična oznaka zgodovinsko gledano v tem obdobju preuranjena. Od štirih naštetih "knezov" je Samo vladal v širšem srednjeevropskem slovanskem prostoru, ki je vključeval tudi ozemlje kasnejše Karantanije, središče njegove plemenske zveze pa je bilo na Češkem. Ni bil umeščen za karantanskega kneza, enako kot tudi ne po Aškercu "poslednji knez naš" Ingo, ki ni bil knez, ampak salzburški duhovnik, zaslužen za širjenje krščanstva v vzhodnoalpskem prostoru (Wolfram, 2012, 151–157). Pač pa so Gorazda po smrti njegovega očeta Boruta (748) po zapisu iz 9. stoletja karantanski Slovani "naredili za kneza", kar daje slutiti na že obstoječo prakso in omogoča sklep, da je bil enako postavljen tudi njegov oče Borut. Knez je ob obredu umeščanja sprejel oblast iz rok kmeta, Aškerčeva omemba "vladarja", ki naj bi ga "volili" in naj bi mu "narod" izročal "čast žezla in krone", pa je pretirana. Ob umeščanju kneza ni šlo za volitve, v onem času ne more biti govora o narodu, karantanski knez ni imel vladarskih insignij, do 1414 pa je obred po poročanju virov dokumentirano potekal v slovanskem/slovenskem jeziku.

Na karantansko vsebino se nanaša epsko-dramski opis zbora slovenskih svobodnih kmetov na predvečer umestitve Valtunka (772) za karantanskega kneza in sam obred, ki se je odvijal naslednjega dne, v pesmi Knez Volkun. Zgodovinski prizor iz osmega stoletja (LZ, 1906, 129–141; Aškerc, 1907, 1–21). Naslanja se na opis ustoličevanja v Švabskem zrcalu, pravni knjigi iz 13. stoletja, in na zgodovinski komentar pri Paulu Puntchartu (Puntchart, 1899). Na kmetiji pri Krnskem gradu na Gosposvetskem polju se na predvečer Volkunove umestitve pod lipo zbirajo "slovenski svobodni kmetje, velmožje, starešine, župani in plemiči". Izberejo veljaka, ki naj bi naslednjega dne vodil obred umestitve novega kneza. V pogovoru obujajo spomin na karantanskega kneza Boruta, ki je proti Avarom poklical na pomoč sosednje Bavarce ("Bojuvarje"), kar je imelo za posledico izgubo svobode in zamenjavo avarskega jarma za nemškega. Tega je učvrstilo uveljavljanje krščanstva:



*Krščanska vera, / ki v Korotan<sup>7</sup> zanesli so jo knezi / tam izmed Nemcev, ej, tovariši, / to samo tista nova je veriga, / s katero nas priklenejo še bolj / na tujce. In možje pobožni tisti, / ki k nam prihajajo že dolgo let / iz Nemčije, učit nas evangelja, / kaj drugega so pač ko le vojaki / v meniških svetih haljah ...*

Dogovorijo se o pogojih, glede katerih se bodo sporazumeli z Volkunom: vladal naj bi po njihovi volji, v njihovem in v imenu “vseh Slovencev korotanskih”, saj mu daje oblast “ljudstvo korotansko”. Dolžnost kneza je, da vlada po njihovih zakonih in starih šegah, Korotan pa mora biti svoboden in neodvisen od sosedov. Naslednje jutro se pod Krnskimi gradom na starorimskem (knežjem) kamnu odvija obred. Govor, ki ga Aškerc polaga Volkunu na jezik ob tej priložnosti, je prepleten z omembami slavnih preteklih zgodovinskih dogodkov:

*Svoboden rod je moj od njega dni! / Svoboden sem ko narod naš, ko ti! / Svoboden kakor Samo, ko Gorazd, / vladarja slava naša, naša čast; / svoboden ko Borut, ko Hetimar, / moj rajni prednik, hrabri naš vladar!*

Na ustoličevalčeva vprašanja, če bo pravičen sodnik, če bo kot pravi kmečki sin branil slovensko domovino pred sovražniki in skrbel za Korotan, pa bodoči knez v pesnitvi odgovarja:

*Pravično, bratje moji, vas bom sodil / in k sreči Korotan svoj bodem vodil / pa skrbel zanj ko oče in vladar / in pred sovragi čuval ga vsekdar! / Ponašam se in dobro vem, odkod / izvira moj slovenski knežji rod!*

Od ustoličevalca odkupi prestol z mošnjo, voličem, konjičem, knežjo obleko in ga oprosti davkov. Ob predaji prestola ga ustoličevalec – kot ob obredu povzdiga v viteza – rahlo udari po obrazu. Novi knez stopi na knežji kamen, zamahne z mečem na vse štiri strani neba in priseže, da bo pravično vladal. – Razen zanj značilnega poudarjanja slovenstva Karantancev je Aškerc brez posebnih odstopanj pesniško domiselno prenesel opis iz 13. v 8. stoletje, ko je v Karantaniji zavlada Valtunk. Ob opisu zbora veljakov na predvečer umestitve Volkuna ob anahronističnem omenjanju “nemštva” in “Nemčije” predstavlja uganko omemba “plemičev”, ki je v nasprotju s siceršnjim epikovim poudarjanjem pomena in vloge svobodnih kmetov.

Uporu Ljudevita Posavskega proti Frankom (v drugem desetletju 9. stoletja)<sup>8</sup> je namenjena pesnitev Knez Ljudevit. Zgodovinska rapsodija iz devetega stoletja (Aškerc, 1907, 23–55), katere odlomke uvajajo prirejeni citati iz Einhardovih *Annales Regni Francorum* (Einhard, 1895). Ljudevit zbere v Sisku soborce v upor: Vojnomira iz Karantanije (ime v viru je *Wonomyrus Sclavus*), Uroša s Timočani, Borno z Dalmatinci in Ličani. Ob pozdravu jih nagovori: *Pozdravljam iz srcá /*

7 Aškerčevo poimenovanje Karantanije.

8 [https://hr.wikipedia.org/wiki/Ljudevitov\\_ustanak](https://hr.wikipedia.org/wiki/Ljudevitov_ustanak).

*vas v gradu gostoljubnem svojem, bratje! / Vsi dobrodošli mi: Slovenci vi / in Srbi dragi moji in Hrvatje!*, nato opisuje frankovski jarem in tiranijo furanskega grofa Kadolaha, ki ima zaslombo v frankovskem cesarju Ludviku Pobožnem (778–840, cesar od 814). Po Aškerčevi pripovedi naj bi v bojnem spopadu Kadolah padel, sin Balderik pa naj bi ga odnesel z bojnega polja (kar odstopa od besedila v viru). To naj bi med “Slovenci” zbudilo neznansko veselje. S pesniško domišljijo opisuje epik Ljudevitove sanje, v katerih se mu prikaže vila z zlato krono in ga nagovarja:

*Knez Ljudevit! Ti zdaj nam gospoduj / ob Dravi, Soči, Savi in Savinji! / Vsem nam Slovencem ti, junak kraljuj! // Od sivega Triglava do Balkana / in tja do sinje Adrije obal – / vse tvoje, knez! ... Ná, sprejmi krono zlato! / Naj venčam ž njo te. Ljudevit, naš kralj!*

Dalmatinski knez Borna in njegov ujec Ljudemisel sta se odvrnila od Ljudevita, Borna pa se je povezal z Balderikom. Aškerc opisuje vojna soočenja do Ljudevitove smrti od Ljudemislove roke, ne omenja pa frankovske pokoritve Ljudevitovih prvotnih zaveznikov Karantancev in Karniolcev, do katere je prišlo v tretjem letu spopadov (Einhard, 1895, 152–153).

Fikcijo iz zgodovine severnih Slovanov opisujeta pesnitvi Svetopolkova oporoka (Aškerc, 1890, 10–13), v kateri velikomoravski knez Svetopolk (druga polovica 9. stoletja) sinovom neuspelo narekuje složnost, ko bo odšel v deželo, “kjer je Samo, drugi so očaki” in Mutec osojski. Balada (LZ, 1883, 349–350; Aškerc, 1896, 91–92), ki govori o poljskem kralju Boleslavu II. (11. stoletje), ki naj bi se kot mutec za zidovi samostana ob Osojskem jezeru pokoril za umor krakovskega škofa in se izpovedal šele na smrtni postelji.

Za zgodovinski motiv gre tudi pri srhljivi, epsko dovršeni pesmi Ponôčna pôtница (Aškerc, 1896, 113–114), ki opisuje črno smrt, ki je sredi 14. stoletja kosila po Evropi:

*Po nebu ščip plava, / šumi, šumi Drava ... / Prepelji, brodnik, me takój! / Oh, meni mudí se, / in predno zdani se, / mi daleč je priti nocoj. // ... // ... Kdo tujka si grôzna? / O, potnica pôzna, / brodnino odštěj mi sedaj! – // Za manoj smrt bleđa, / puščoba in beđa, / strah, stok in drgèt pred menój! / Kdo tvoja sem drúga? / Imé mi je – kuga! / Nocoj grem na desni breg tvoj!*

Črna smrt je k nam najverjetneje prišla od vzhoda, kar je razvidno tudi iz Aškerčeve pesnitve, po kateri naj bi se bolezen prenesla s severovzhodnega na južni breg reke.

Če motivov zadnjih treh pesmi ne moremo šteti med gradnike slovenstva, pa je drugače z epskima pesnitvama Poslednji Celjan in Celjska romanca, ki se posvečata znameniti dinastiji grofov/knezov Celjskih. Prva (Aškerc, 1912) opisuje Ulrika (po Aškercu: Ureha) II. (1406–1456), ki se je odpravil na pohod proti

Turkom pred Beograd. V spremstvu je imel Teharčane, ki so pridobili plemiški položaj, ker se je grof zapletel s tamkajšnjimi dekleti, tudi z županovo ženo.<sup>9</sup> Pesnitev v poslovilnih besedah Ulrikove žene Katarine (Branković) omenja njegovo razvejano oblast in svetovljansko sorodstvo:

*Imaš ponosnih več kot sto gradov! / Stric kraljev, svetovalec si njegov. // V sorodstvu z vsemi kralji in cesarji / in v svaštvu skoro z vsemi si vladarji! // Še turški sultan je pobratim tvoj ... / ... // Grof celjski si, državni pravi knez!*

V pogovor s Katarininim pravoslavnim spovednikom pa je Aškerc Ulriku položil na jezik verze:

*Pri Braslovčah, glej, daleč tam stoji // Žovneška staroslavna mi grajščina. / Od tam je grofov celjskih rodovina! // ... // In ljudstvo, ki prebiva tod, je moje / pošteno vindsko<sup>10</sup> ljudstvo. ... // ... // Predolgo že hlapčuje in tlačani, / svobode dnevi so mu še neznani. // ... // Oblastnikom bil zmerom je pokoren, / značaj njegov je sužen in okoren. // ... // To ljudstvo rad popolnoma bi združil / pod žezlom svojim in kot kralj mu služil (Aškerc, 1912, 22–27).*

Epik opisuje pripravo zarote proti Ulriku ob pohodu na Turke pred Beogradom (Aškerc, 1912, 77–82), v kateri naj bi sodelovali brata Hunyadi Laslo/Ladislav in Matija (Korvin), Szilagyi (Mihael, njun stric po materini strani) in škof Vitez Janos (ta pri zaroti ni bil soudeležen). Ulrika in njegovega mladoletnega varovanca prestolonaslednika Ladislava Posmrtnega (1440–1457) so pristaši ogrske stranke z maloštevilnim spremstvom zaprli v beograjsko trdnjavo, kjer so Ulrika ubili. Opis njegovega pogreba (Aškerc, 1912, 153) zaključuje znameniti stavek: “Zdaj grofi celjski – in nikoli več!” (159).<sup>11</sup>

Tako v opisani pesnitvi, še bolj pa v Celjski romanci (Aškerc, 1890, 35–37) nastopa Ulrik kot osvajalec in pollaščevalec slovenskih teharskih deklet. Zato naj bi ga Teharčani primorali k podpisu listine o svojem poplemenitnju:

*Jaz, grof Ureh, grof in knez Celjánom, / vsém Celjanom in okoličanom; / knez Slovencem in gospod Hrvatom, / nam sosédom, našim ljubim bratom; / desna roka kralju gospodarju / in pobratim turskemu cesarju: / Teharčane poplemenitujem, / v plemski stan vse selo povišujem.*

Izmišljeni dogodek sloni na ljudskem izročilu, ki je skušalo pojasniti privilegiran položaj teharskih kmetov (Oset, 2008; Oset, 2019).

9 Aškercova pesnitev se glede poplemenitnja Teharčanov vsebinsko naslanja na ljudsko izročilo: Orožen, 1936.

10 Beseda pomeni “slovansko”, Aškercu pa nedvomno “slovensko” ljudstvo.

11 Naslov romana Anne Wambrechtsamer je: Heut Grafen von Cilly und nimmermehr (Wambrechtsamer, 1933), v slovenskem prevodu pa: Danes grofje celjski in nikdar več (Kuret (prev.), 1940).

Kmečkim uporom je Aškerc namenil ciklus pesnitev Stara pravda (Aškerc, 1890, 113–155), ki opisuje slovenski (1515) in slovensko-hrvaški kmečki upor (1573). V uvodu k pesmi Znamenja na nebu (Aškerc, 1890, 115–117) so dodani citati slovenskih uporniških besed na letaku iz 16. stoletja: “Le vkup, le vkup, le vkup, le vkup, uboga gmajna!” in “Stara pravda”. Pesnitev Zmaj (Aškerc, 1890, 122–124) uporabi bajeslovno kuliso ljudskega izročila, ki pa ji dodaja družbeno vsebino. Pod Konjiško goro naj bi bilo jezero z zmajem, ki je

*otrôke slovenske požiral. // Oh, mêtal mu jih je vsak dan / brezsrčni in tuji tirán; / naš narod je zmaju žrtvoval, / graščák nam trdó gospodóval. // ... // Unuki nas tujčevi spet / veliko že davijo lét; / vse radi bi nas pokončáli. / Pozóju nas spet darovali. // Moj oča tlačán, jaz tlačán, / tí sinko boš v robstvo vkován; / tlačani na svet se rodimo – / tlačani ga spet zapustimo ...*

Rešitev za narod naj bi pomenil Kralj Matjaž, ki po ljudskem izročilu spi v sveti gori v podzemski palači (Aškerc, 1890, 118–121). Treba ga je zbuditi:

*Ti sanjaš tu sanje stoletne, / ob boku ti meč rjaví, / tam zunaj, tam zunaj pa národ, / tvoj národ krivice trpí. // ... // Čuj, vzdrami se, vzdrami od spanja, / kralj, vstani pa bodi naš voj! / Preženi sovražnike svoje, / rod ôtmi iz sužnosti svoj! // Spasivši svoj národ iz jarma, / naredi mej národi mir ...*

Pesem Pred cesarjem (Aškerc, 1890, 125–127) navaja namišljeno besedilo kmečke pritožbe, naslovljene (1515) na cesarja Maksimilijana I. (1459–1519, cesar od 1508):

*Kjer Sava nam vrè iz Triglava, / kjer v Adrijo Soča hití, / kjer vije deróča se Drava, / kjer Mura zelena šumi: // tam biva naš národ ti zvesti ... // Karkoli se komu poljubi, / počenjati z nami smé vsak: / po hrbtu pretepa nas Turek, / a v lice nas bije – graščák. // ... // Mi séjemo – grad nam požanje, / njegovo je vse, naše pa – nič! / In zájutrek náš, to je – tlaka, / večérja je – válpetov bič! ... // Kak dolgo še zemljo mi svojo / kot sužnjiki orjemo naj? – / Gospôda nam vzela je pravdo ... / tí, cesar, nazáj nam jo daj! ...*

“Car Makso” slovénским poslancem zagotovi, da se bo to končalo. Objektno gosposko naj bi ukrotil vitez Krištof Lamberg (sam pripadnik plemiškega stanú?!).<sup>12</sup> Znana pesem Tlaka (Aškerc, 1890, 128–30) govori o upor na Mehovskem gradu (1515), katerega žrtev je bil tamošnji graščák Baltažar Mindorf. Pesem Boj pri Brežicah (131–132) opisuje bitko in kmečki poraz pri Brežicah (1516), Tabor (138–140) pa shod upornikov na Sotelskem (1573), ki mu prisostvujejo uporniški vodje Andrej

12 Vitez Gašper Lamberger (ok. 1463–ok. 1515) z gradu Kamen pri Begunjah se je kot poveljnik v službi cesarja Maksimilijana I. bojeval po Evropi. Bil je najbolj znan turnirski dvobojevalec svojega časa v Srednji Evropi, zato je postal junak slovenske ljudske pesmi Pegam in Lambergar (Kos, 1997).

Pasanec, Elija Gregorič in Matija Gubec, ki mu Gregorič napove: *Ko zmánemo Turke krščanske, / Slovenci se združimo vsi. / Takrat si izvolimo kralja ... / Nò, kralj naš – brat Gubec boš tí! ...* Pesnitev Stava (141–150) izpostavlja drugo stran, s katero so se (1573) soočali uporni kmetje. Predstavljajo jo Oger Ferenc, sinovi vojvode Arpáda in nemški baron Jože Turn. Slednji negoduje:

*Plemstva stari májejo se stebri. / Kdó jih máje? Kdó podreti hoče? / ... / Kmetje to so, delavci, seljaki, / tí slovenski in hrvaški kmetje; / ljud umazan krati nam pravíce, / posvečene od stoletij šege ... / ... / Mi vsi znamo, kaj je volja božja: / jeden rojen je, da gospoduje, / drugi pa, da prvemu hlapčuje; / jeden déljaj, drugi tam počivaj! / Jeden stradaj, drugi pa uživaj! ... / Pa ukaži kmetu danes tlako: / koj zagóde pesem ti o pravdi, / ... / zagrozi ti še z Matijo Gubcem, / kraljem novim, kmečkim kraljem svojim, / ki gradove nam podêre naše! ...*

Turen stavi s Tahijem, da bo Sava tekla rdeča in v pesmi reka pordeči od krvi poklanih slovenskih in hrvaških kmetov, ki so jih pobili Uskoki. Kronanje v Zagrebu (151–155) v ognjeviti pripovedi opisuje obsodbo in trpinčenje vodje slovensko-hrvaškega upora Matije Gubca (1573), ki ga posadijo na razžarjen železni prestol ter okronajo z razbeljeno krono.

Tahiju, ki je bil osrednja oseba upora 1573, so namenjene pesnitve Tahi na Štatenbergu (1571–1579) (Aškerc, 1910, 243–268). Opisujejo ga kot brutalnega tirana, skrunitelja deklet, mučitelja tlačanov, ki doživi maščevanje s požigom pristave pri Štatenbergu in zavzetjem svojega gradu (Aškerc, 1910, 258–262). Komisar iz Gradca prinese ukaz, da se morajo tlačani pokoriti pravičnemu gospodarju, junaku Tahiju. Vsi mu zaprisežejo zaradi grožnje, da bodo sicer ob glavo (“Hudičeva pravica”, Aškerc, 1910, 263–266). Pesem štatemberških kmetov (Aškerc, 1910, 267–268) pa poziva k upor:

*Le vkup, le vkup, le vkup, trpini! / Sekire, kose, krampe v dlan! / ... / Napočil je krvavi dan! // ... // Do grla siti smo krivice! / Kje stara pravda je sedaj? / Orožje v žuljave desice! / Zdaj svet pred nami trepetaj! // ... // Zdaj čujte valpeti, beriči: / za staro pravdo gremo v boj! // Naprej, naprej k zeleni Savi / nocoj odrinemo še mi! / Tam Gubec, kmečki kralj naš pravi, / grajščakom pušča modro kri! // ... // Več ne tlačanimo trinogom! / Na boj! Na zmago ali v smrt!*

Osmanski vpadi oz. Turki so téma številnih Aškerčevih pesmi začeni s hrabrim Brodnikom (Aškerc, 1890, 8–9), ki je turške potnike namesto prek Save popeljal v zase in zanje smrtonosni rečni vrtinec “*Bes, djaur!*” še krik iz valóv, / iz mokrih je Save grobóv – / *potém pa vse tiho je bilo*. Presunljiva je pesnitev Janičar (Aškerc, 1904, 182–184), katere protagonist se na vojnem pohodu znajde pred domačo vasjo. Spomni se, da so ga tam ugrabili Turki in ga vzgojili za janičarja; v obupu si vzame življenje: *Gorje ti, moja vas, gorje! ... / zabode handžar si v srce*. V ta sklop sodi tudi pesnitev Kralj Matjaž (Aškerc, 1907, 75–170), ki deloma

povzema ljudsko izročilo in nima kaj dosti opraviti s konkretnimi zgodovinskimi dogodki. Po poroki z Alenčico odide Matjaž na pohod proti Turkom. V spopadu je ranjen, med njegovo odsotnostjo pa Turki ugrabijo Alenčico. Matjaž z vojaki krene v Carigrad, najde ženo in z njo na konju pobegne s plesa. Alenčico znova ugrabijo. Sultan jo Matjažu vrne v zameno za pomoč proti upornim janičarjem. Matjaž se nato vrne na svoj grad, kjer vlada modro in milo, spoštuje staro pravdo ter porazi tiranske sosedje. Zdaj spi z vojsko v triglavskem gorovju. Turki so tudi téma Metliške balade (Aškerc, 1910, 54–56), ki opisuje turško opustošenje Metlike (1578). “Mea Kulpa” (Aškerc, 1896, 101–102) pa obravnava zgodovinsko pomembno bitko pri Sisku, ki se je 1593 odvijala med krščanskimi in osmanskimi četami. Končala se je s porazom osmanske vojske, ki jo je vodil Hasan Paša (Predojević):

*Ni še noč na Kulpo pala, / bitev že se je končala. // Čuj, s Hrvatom sredi Siska / brat Slovenec úka, vriska. // Teče Kulpa vsa krvava, / Hasan paša mrtev plava.*

Balada o obleganem Dunaju (1683) (Aškerc, 1904, 137–138) onomatopoetično opisuje grmenje topov in povzema zgodovinska dejstva o turškem poveljniku (Kara) Mustafi paši (1634–1683), o cesarju Leopoldu (I.) (1640–1705), ki je pobegnil z Dunaja, ter o zmagoslavnem poljskem kralju Janu (III.) Sobieskem (1629–1696), ki je mesto obranil pred Osmani. Hajdukova vizija (Aškerc, 1904, 242–244) pa alegorično sporoča, da

*... Turški zmaj je na tleh. / In na prsi mu stopil kazak je junak / in prebodel mu s sulicoj ostroj srcé ... / In moj orel ponosno peruti razpné / pa se dvigne v višave nad temni Balkan, / nad svobodni, visoki slovanski Balkan ...*

Zlasti obsežen je opus pesmi, ki se klanjajo protestantizmu in slovenskim protestantom. Primož Trubar.<sup>13</sup> Zgodovinska epska pesnitev<sup>14</sup> (Aškerc, 1905a) vključuje citate iz Trubarja vključno z nagovorom “Lubi Slouenci”. Tedanje razmere in Trubarjevo življenje prikazuje epik v kombinaciji zgodovinskih dejstev in fikcije, deloma skozi namišljene besede škofa Bonoma ob Trubarjevem odhodu iz Trsta, skozi pogovore “sejmarjev” ob celjskem sejmu, ki so omenili “Trubarja, gorečega kaplana celjskega”. Premeščen v Ljubljano naj bi pritegnil vernike in sprožil burno soočenje luteranov in katolikov. V fiktivne pogovore Trubarja s Celjanko Barbaro v Loki (pri Zidanem Mostu), s prijatelji v Ljubljani ob praznovanju godú ter v Trubarjevo izpoved ženi Barbari v Rotenburgu vplete Aškerc opis Trubarjeve odslovitve iz Ljubljane, nato vrnitve in vnovične odslovitve, njegov beg pred preganjalci, ki so v Ljubljani razdejali Trubarjevo hišo in sežgali njegove knjige,

13 Za podrobno primerjavo Aškercovega izvajanja s strokovnimi dognanji prim.: Rajhman, 2013.

14 Pesnitev je bila deležna kritike v Ljubljanskem zvonu (Tominšek, 1905), na katero je Aškerc napisal odgovor (Aškerc, 1905b).



iz Šentjerneja prek Reke, Trsta, Ljubljane, Gorenjske in Tirolske na Nemško. Vehementno zvenijo Trubarjeve namišljene besede o ljudstvu in jeziku (Aškerc, 1905a, 85–86):

*V nevednosti pogubnem mraku tava / še ljudstvo naše. Jezik lepi naš – / kdo govori ga? Kmet zaničevani. / V jeziku tujem govori mu grad / v jeziku tujem govori mu cerkev, / in knjige pišejo mu sami tujci. / Odkar umolknila sta sveta brata / Ciril in pa Metod v gomilah svojih, / potlačen duh je naš in ž njim vred jezik / stoletja dolgo že. Nobena zvezda / ne sveti ljudstvu našemu na pot, / po kateri vlači jarem svoj tlačanski. / Le kadar bič grajšakov je preoster, / zabliska gneva žar se mu v očeh / in pest se stiska žuljava ... Gorjé / brezsrčnim gospodarjem! In jaz vidim, / da v ljudstvu našem še živi ponos / človeški ... In naj pride divji Turek, / kako se hrabro zakadijo vanj / in branijo očetov svojih zemljo! / ... / In našel sem čarovni tisti ključ, / s katerim odprem bratom svojim vrata / k prosveti in svobodi. In ta ključ / je jezik naš! In tam, kjer sta prestala / apostola slovanska pred stoletji, / nadaljeval bom jaz veliko delo. / In vzora moja sta Ciril, Metod. / Razumeš draga – v maternem jeziku bom pisal knjige ljudstvu svojemu. / ... / Najdražji božji dar je jezik naš, / odsev, odmev je našega duha.*

Trubarjeve slovenske knjige dosežejo Ljubljano, kamor se po trinajstih letih vrne tudi sam. Zbrano množico naj bi nagovoril in ji namenil spodbudne besede, ki bi bolj sodile v Aškerčev kot v Trubarjev čas (Aškerc, 1905a, 143):

*Evropa vsa stoji ob naši strani ... / Slovenci, naš napočil zdaj je dan! / Mi zdaj smo prvi na slovanskem jugu. / Mi zdaj budimo druge brate svoje, / Hrvate, Srbe in Bolgare.*

Po soočenju s škofom in maši s somišljeniki se Trubar poslovi. Negodovanje je zbudil Aškerčev opis prijateljskega pogovora Trubarja z Uzrajm-begom, bosansko-turškim ujetnikom in gostom Herbarta Turjaškega (1529–1575) na ljubljanskem gradu (Vinkler, 2011, 84, 86, 211), v katerem naj bi paša Trubarju dejal:

*Ti hvali svojo, jaz pa svojo vero. / ... / Ostaniva si brata pa pustiva / na strani alkoran in evangelje! / ... / Kaj nameravaš, vem ... / Spojiti hočeš brate na Balkanu / s slovensko biblijo v družino jedno, / ustaviti prelivanje krvi.*

Na smrtni postelji pa naj bi Trubar v prisotnosti svojih najbližjih izrekel prerokbo:

*Usodo vidim domovine svoje ... / Grmade bodo zopet plamenele / pa pokončavale slovenske knjige. / In truda mojega življenjskega / izbrisan kmalu bo poslednji sled. / ... / tako nam pomandrajó lepo setev prosvete narodne in evangelijske goreči protireformatorji ... / ... / O, neki lepi dan / užgè se iskra, tleča na skrivaj – / in vnovič oživi duh narodov! / ... / In ljudstvo naše vstane spet od mrtvih / pa pojde v boj za staro pravdo svojo ... / In zopet číslan jezik bo slovenski / in čítale se bodo knjige naše.*

O Trubarju govorita tudi pesnitvi Slovenska legenda (Aškerc, 1890, 58–62), ki opisuje njegov prihod v nebesa, kjer sreča cerkvene očake, a tudi svoje nasprotnike, nasproti pa mu prihiti – Prešeren (časovno neskladje!), in Trubarjev grič (Aškerc, 1910, 141–143), kjer pastir sanja o Trubarju. Sežig knjig v Ljubljani je téma pesnitve Lutrski kres. Legenda (LZ, 1899, 261–263, psevdonim: Peter Pavlovič) oz. Luteranski kres (1601–1604) (Aškerc, 1900, 101–104).

Celotna zbirka Mučeniki obravnava protestante in njihov pregon. Omenja Jurija Dalmatina, Adama Bohoriča, stike s Trubarjem. Razkriva nevzdržne razmere in razvrat v samostanih, ki so bili tudi tarča uporniških kmetov, ter heretične skakče. Oglejski patriarh in inkvizitor Francesco Barbaro je 1593 opravil vizitacijo po mestih slovenskih dežel Primorske, Kranjske, Štajerske in Koroške. Papežu je izčrpno poročal o razširjenosti herezije med ljudstvom. V Ljubljani, Celovcu, Celju in Novem mestu je dal sežigati protestantske knjige. Številne so omembe dejanj škofa Hrena, ki je preganjal luterane, dajal je sežigati protestantske knjige, v Ljubljani je 1598 pregnal protestante iz cerkve sv. Elizabete in dal zapreti luteransko šolo, povzročil naj bi uničenje protestantske cerkve v Kamniku, njega samega pa naj bi doletela smrt na grmadi gorečih knjig. Poimensko so omenjeni številni predikantje in luterani, ki so bili žrtve pregona, a tudi uporni protestantje in njihova usoda ter posamezna soočenja in spopadi protestantov in papežnikov. Zbirko zaključuje pesem Tožba slovenskega ljudstva v protireformacijski dobi (Aškerc, 1906, 165–167), ki obuja slavne trenutke daljne preteklosti, a se zaključuje v črnem brezupu:

*Kdaj knezov domačih že minul je dan! / Gorazdov, Borutov čas nam je le san! // Kje dnevi zdaj tisti pretekli so davni, / ko vojvode naši koroški so slavni // od ljudstva prejemale svojo oblast / in kmet jim poverjal vladarsko je čast!? // Ko v našem jeziku v obredu častitem / prisegali so na prestolu kamnitem, // da hočejo braniti, ščititi nas / in staro nam pravdo z orožjem vsak čas! // Zdaj sužnji smo, sužnji, ljudje poteptani, / oblastnikom krutim poslušni tlačani! // ... // In trumoma šli na junaški smo boj ... / Hej, Gubec Matija, naš kralj, naš heroj! ... // ... // Ah, kri se je kmečka prelila zaman! / Potlačil nas spet je pod peto tiran ... // ... // In prišel je Trubar, veliki vodnik, / pa nas je predramil in spanja, glasnik: // Rojaki vstanite! Naš dan se že svita! ... // ... // Ah, kaj še! Nam roga se stari tiran – / nikdar ne napoči svobode vam dan! // ... // In bukve heretične, nadeje mlade, / uničijo vse nam goreče grmade ... // Eh, sužnji smo, sužnji, ljudje poteptani, / oblastnikom tujim pokorni tlačani!*

Odklon od vere naj bi pomenilo tudi coprništvo, proti kateremu sta Cerkev in katoliška oblast prirejali sodne procese, na katerih so tožitelji od obsojenk z mučenjem izsiljevali priznanja, nato pa jih sežigali na grmadah (Byloff, 1934; Tratnik Volasko & Košir, 1995). Ribniška čarovnica. Iz zapiskov grajskega pisarja (LZ, 1908, 212–223; Aškerc, 1910, 72–88) opisuje dokumentirani process proti Marini Češarkovi (1701) (Košir, 2018). Gre za zgodovinski motiv, ki pa ni povezan z narodnostnim osveščanjem.

Aškerc je občasno posegel tudi po “neslovenskih” zgodovinskih témah iz bližnje okolice. Opisal je posledice neuspele zrinsko-frankopanske zarote proti Habsburžanom: protagonista sta bila obsojena na smrt z obglavljenjem (Zrinski in Frankopan. (30. aprila 1671.), LZ, 1901, 437–438; Aškerc, 1904, 95–97). Pesnitev Rópoša in Kruci. Zgodovinska romanca iz let 1704–1746 (Aškerc, 1907, 57–74) pa opisuje soočenje Ropoša Štefana z roparskimi ogrskimi kmečkimi uporniki pri Veržeju. Ropoša jih je z Veržejci lokávo ukanil.

Ciklus Ilirija (Aškerc, 1910, 209–241) v različnih kontekstih opisuje prihod Francozov v Ljubljano, Vipavo in njihovo obrambo pred Avstriji, pesnitev Napoleonov večer (1810. l.) (Aškerc, 1890, 68–70) pa opisuje gostijo v Ljubljani v slavo Francozom, kjer jim napija pater Valentin (Vodnik):

*V imeni vseh Slovencev tu, / v imeni celega rodú / Napoleonu slava! // V imeni našega rodú / in našega jezika, / kateremu stoprav od vas / čast došla je velika: ...*

Napoleona se dotakne tudi pesem Napoleonova ljubica (Idrijčanka Emilija Kraus (Marušič, 2013); Aškerc, 1904, 77–87), ki se odvija že v času Napoleonovega izгона na Elbo.

Motiv za pisanje je Aškerc našel tudi v bližnji preteklosti, npr. za pesem Prešeren v gostilni “Pri zlatem grozdu” (Aškerc, 1900, 83–92), kjer prisotni v pogovoru razvijajo svoje misli o pesnikih. Ob pesnikovem jubileju je sestavil slavospev Prešernu ob stoletnici njegovega rojstva 3. decembra 1900 (Aškerc, 1904, 3–6). Duhovniku, zgodovinarju, pesniku, pisatelju in narodnemu buditelju Antonu Kremplju (1790–1844) (Glazer, 2013) je Aškerc namenil pesem Staremu pisatelju. (A. Kremplju.) (Aškerc, 1896, 13–14):

*V besedi naši pravil si, / kakó je v starih časih bilo; ... // Kakó napadal njega dni / nam domovino je sovražnik, / kakó Slovenec branil jo, / kakó ji hraber bil je stražnik. // Kakó prelivali so kri / za zemlje vsako ped očetje ... / ... // Katera zemlja druga pač / v lepôti našo tó prekaša? / In, glej – še bivamo tod mi, / še je slovenska, še je naša! // A národ le – učiš nas tí –, / ki domovino ljubi, brani, / ki dela trudi se za njó, / zasluži, da si jo ohrani.*

Tudi v sebi je videl narodnega buditelja, kar izpoveduje v pesmi Slovenski pesnik (Aškerc, 1910, 17–19). Ugotavlja, da ima malo poslušalcev:

*Svobode žejne, vroče pesmi moje / svoboden narod ne posluša vnet ... / Ponižnim sužnjem moja lira poje ... / Potlačenega ljudstva sem poet!*

Njegova pesem naj bi potonila v pozabo. Nekoč pa jo bo vzel v roke učenjak, zmajeval bo z glavo in se čudil: *Hm, filologu čtivo zanimivo ... / Pa jezik ta se več ne govori ...*

Aškerc je spoštoval in poveličeval tudi druge slovanske jezike. Pozdrav Slovencev slovanskim gostom na častnikarskem shodu v Ljubljani. Pozdrav Slovencev bratom slo-

vanskim, prišedšim v Ljubljano na časnikarski shod o binkoštih l. 1902 (Aškerc, 1904, 17–19) opeva slovansko skupnost:

*Rodila vse nas majka jedna je slovanska, / družina jedna rod je ves slovanski naš! /  
Vaš jezik, bratje, naše matere je jezik, / a jezik naš slovenski, to je jezik Vaš!*

Pesnitev Ruski jezik (Aškerc, 1904, 59–60) danes zveni neprepričljivo:

*Ti krásni jezik bratovski slovanski, / kako razveseljuješ mi uhó! / ... // Veliki jezik ruski  
blagoglasni, / kaj nisi tí pač tudi jezik moj? / ... // ... // Ti jezik ruski, velikan slovanski  
/ ... // ... // ... Ustvarjen si, da si sveta gospod, / da si glasnik resnice in svobode, / da  
iz temine k soncu kažeš pot! // ... // Od morij polunočnih ledovitih / do solnčne Indije  
tvoj silni glas / vzdiguj potrte iz prahu in bede, / prinašaj narodom prosvete spas!*

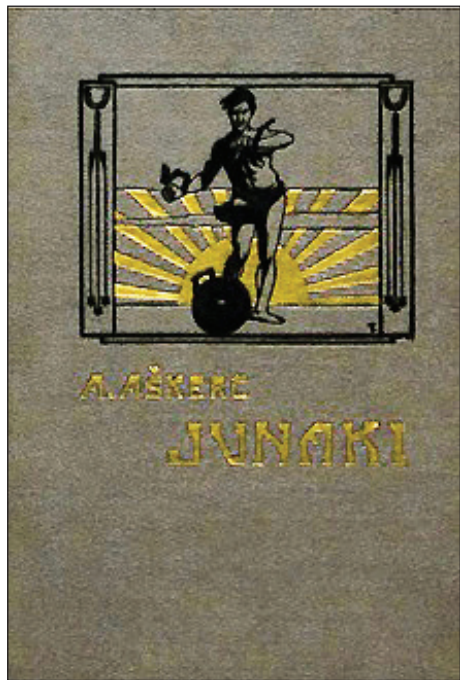
Aškerc so včasih navdihnili tudi sočasni pomembni politični dogodki in pojavi. Pozoren je bil na izseljenski val Slovencev, ki so se v boju za preživetje v desetletjih pred prvo svetovno vojno izseljevali v Ameriko (Drnovšek, 1998). Opisal jih je v pesmi Amerikanci (Aškerc, 1904, 133–136). Boj pri Pirotu. (Dné 28. novembra 1885. l.) (Aškerc, 1890, 50–52) pa opisuje vojaški spopad med Srbi in Bolgari, v katerem so bili Srbi poraženi, najbolj sramotno pa naj bi bilo, da je srbski narod (napadalec!) postal (po Aškercu) bratomorilec.

Vizionarska, primerna tudi ali zlasti za naš čas, pa je Aškerčeva pesem Mi vstajamo (Aškerc, 1896, 11–12):

*Mi vstajamo! In – vas je strah? / Pokáj takó hrumíte! / Slovana se bojíte? / ... // ...  
// ... Noč temna je za nami, / svobóde svit nas dramí. // Mi vstajamo ... Poslednji  
čas! / Mi nočemo umreti, / mi hočemo živeti! / ... / Kaj uk je zgodovine? / Bodočnost  
je – mladine. // ... Napredek in prosveta / to naša bo osveta!*

## ZAKLJUČEK

Pri gradnikih narodne zavesti in naroda moramo razlikovati zgodovinska dejstva na eni in fikcijo, ki jo je o njih ustvarila ljudska ali literarna domišljija na drugi strani. Ta ima svojo pozitivno plat, ker promovira zgodovino in zbuja zanimanje zanjo, ter negativno, ker kot zgodovinsko resnico pogosto razglša interpretacije, ki so skregane s spoznanji zgodovinske stroke. Primerov zgodovinsko nesprejemljivega spominjanja na kvazi-gradnike slovenskega naroda in države je bilo v bližnji preteklosti kar nekaj: npr. teza o avtohtonosti Slovencev in njihovem venetskem poreklu (Bor, Šavli & Tomažič, 1989), ki je našla literarni izraz v Borovih prevodih napisa na vaški situli, likovnega pa v očarljivem venetskem konju Oskarja Kogoja. Sem sodi tudi anahronistično pripisovanje slovenskih združitvenih stremljenj celjskim grofom, v katerih izumrtju nostalgичni patrioti vidijo izgubo potencialnih slovenskih vladarjev. Ne nazadnje je fikcija tudi panter, ki naj bi bil v 9. stoletju – daleč pred pojavom grbov



Slika 1: *Junaki*, Anton Aškerc, 1907  
(Vir: Wikipedia).

v srednji Evropi – emblem “slovenske” kneževine Karantanije

Aškerc je glede konkretnih zgodovinskih podatkov zanesljiv, njegov narodno-buditeljski zanos pa ga večkrat zanese v fikcijo, ki ji tudi sam verjame: slovenstvo potiska v čas, ko o njem še ne moremo govoriti. Ponosen je na karantansko zgodovino, ki jo razume kot slovensko. Njegovo povečevanje nekdanj svobodnega kmečkega stanù in jadikovanje nad tujim jarmom se zdi pretirano. Možnost povezave slovenskega ozemlja s slovanskim na Balkanu je postavil že v sanje Ljudevita Posavskega, v Celjanih je videl neuresničene sanje o slovenski dinastiji s široko razpredenimi družinskimi vezmi. Vehementno opisuje kmečke upore in dejavnost slovenskih protestantov, medtem ko je pri opisovanju dogodkov v zvezi z Osmani do teh bolj prizanesljiv kot do slovenskih protireformatorjev na čelu s škofom Hrenom.

Kljub prizadevanju, da bi v Sloven-  
cih zbudil ponos na njihovo preteklost,  
domovino, na jezik in stremljenje po  
svobodi, pri bralcih v tem smislu ni doživel širokega odziva, česar se je zavedal. Pri razčlenjevanju vsebin njegovih pesnitev pa se po preteku dobrega stoletja zdi, da mu je bila glede neodzivnosti in nerazumevanja njegovih narodnobuditeljskih prizadevanj storjena krivica in da tudi kasneje v tem pogledu ni bil deležen ustreznega priznanja – morda tudi zaradi neodobravanja njegove zagledanosti v južno-  
in slovanstvo na sploh.

## MOTIFS FROM SLOVENIAN HISTORY IN THE POETIC OPUS OF ANTON AŠKERC (1856–1912)

Darja MIHELIC

Murnikova 18, Slovenia

e-mail: mihelic@zrc-sazu.si

## SUMMARY

*The Slovenian poet, priest, and Ljubljana city archivist, Anton Aškerc, is one of the epicists to whom literary historians have dedicated a lot of attention. The motifs and themes of his poems have been analysed in detail, and even more so the artistic scope and the contemporary, rather critical response to his productions. Many of the latter were inspired by the history of the Slovenian (and wider) territory. Initially, this paper highlights the key phenomena and events in the arc of history of the area between the Alps and the Adriatic which led to the formation of the Slovenian nation and state, foregrounding those which Aškerc summarised and poetically “recreated” in his poems. His poetic opus reveals Aškerc as an excellent connoisseur of Slovenian history and folklore. But despite his unquestionable knowledge of historical facts, in his epic poems about the past he often gives free rein to his imagination and to interpretations of events that are not always in line with contemporary historiographic findings. He ties “Slovenhood” and “nation” to periods when it is premature to speak about them. He celebrates the era of the Carantanian princes and the erstwhile freedom of the peasants, whom he considers the core of Slovenhood and upholders of the glorious Slovenian past. He bemoans the subsequent foreign (German) yoke and in contrast extols the Slavs. In the Counts of Cilli and their power he sees the unfulfilled dream of a Slovenian dynasty with widespread family ties. He exalts peasant uprisings and, in particular, the mission of Slovenian Protestants, whose Slovenian literary production was destroyed by the Counter-Reformers. Toward the latter he is even less merciful than towards the Ottomans who invaded the area between the Pannonian plain and the Adriatic. Aškerc’s writing exudes nationalist enthusiasm, advocacy for Slovenhood, reproaches of the Slovenians’ slavish obedience to foreigners, respect for the southern Slavic neighbours, and praise of the Slavic peoples. But his attempts to arouse in Slovenians a pride of their past, homeland, language, and pursuit of freedom, did not resonate widely among his readership – of which he was aware. However, the analysis of the contents of his poems a century and a decade later suggests that he has been wronged by assumptions of unresponsiveness to his efforts for a national awakening, and that even later he has not been given proper recognition in this regard – perhaps partly due to his infatuation with the southern Slavs and the Slavic peoples and cultures in general.*

*Keywords: Anton Aškerc, Aškerc and Slovenian history, Aškerc and Slovenhood, Aškerc and Carantanian princes, Aškerc and Slovenian peasants, Aškerc and Slovenian Protestants*



## VIRI IN LITERATURA

- AES (1985):** *Acta ecclesiastica Sloveniae*, 7, Sveta brata Ciril in Metod v zgodovinskih virih ob 1100 letnici Metodove smrti.
- Aškerc, A. (1890):** *Balade in romance*. Ljubljana, Kleinmayr & Bamberg.
- Aškerc, A. (1896):** *Lirske in epske poezije*. Ljubljana, Kleinmayr & Bamberg.
- Aškerc, A. (1900):** *Nove poezije*. Ljubljana, Kleinmayr & Bamberg.
- Aškerc, A. (1904):** *Četrti zbornik poezij*. Ljubljana, Kleinmayr & Bamberg.
- Aškerc, A. (1905a):** *Primož Trubar. Zgodovinska epska pesnitev*. Ljubljana, Kleinmayr & Bamberg.
- Aškerc, A. (1905b):** Ali je Primož Trubar upesnitve vreden junak ali ne? Gospodu prof. dr. Tominšku odgovarja A. Aškerc. *Slovenski narod*, 38, št. 83–92; samostojna objava: Ljubljana, Narodna tiskarna.
- Aškerc, A. (1906):** *Mučeniki. Slike iz naše protireformacije*. Ljubljana, Schwentner.
- Aškerc, A. (1907):** *Junaki. Epske pesnitve*. Ljubljana, Schwentner.
- Aškerc, A. (1910):** *Pesnitve. Peti zbornik*. Ljubljana, Schwentner.
- Aškerc, A. (1912):** *Poslednji Celjan. Epska pesnitev*. Ljubljana, Kleinmayr & Bamberg.
- Bor, M., Šavli, J. & I. Tomažič (1989):** *Veneti naši davni predniki*. Ljubljana, Čgp Delo.
- Boršnik, M. (1939):** *Aškerc. Življenje in delo*. Ljubljana, Modra ptica.
- Boršnik, M. (1981):** *Anton Aškerc*. Ljubljana, Partizanska knjiga.
- Bratož, R. (ur.) (2000):** *Slovenija in sosednje dežele med antiko in karolinško dobo. Začetki slovenske etnogeneze = Slowenien und die Nachbarländer zwischen Antike und karolingischer Epoche. Anfänge der slowenischen Ethnogenese*. Ljubljana, Narodni muzej Slovenije; Slovenska akademija znanosti in umetnosti (Razprave. Slovenska akademija znanosti in umetnosti. Razred za zgodovinske in družbene vede, 18; Situla, 39).
- Bratož, R. (2010):** *Anfänge der slowenischen Ethnogenese. Fakten, Thesen und Hypothesen. V: Die Grundlagen der slowenischen Kultur*. Berlin, Walter de Gruyter GmbH & Co. KG, 1–38 (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, Neue Folge, Band 6).
- Byloff, F. (1934):** *Hexenglaube und Hexenverfolgung in den österreichischen Alpenländern*. Berlin–Leipzig, Walter de Gruyter & Co.
- Czacharowski, A. (ur.) (1994):** *Nationale, ethnische Minderheiten und regionale Identitäten in Mittelalter und früher Neuzeit*. Torún, Uniwersytet Mikołaja Kopernika.
- Drnovšek, M. (1998):** *Usodna privlačnost Amerike. Pričevanja izseljencev o prvih stikih z novim svetom*. Ljubljana, Nova revija.
- Einhart (1895):** *Annales Regni Francorum inde ab a. 741. usque ad a. 829. qui dicuntur Annales Laurissenses maiores et Einhardi. Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum ex Monumentis Germaniae historicis separatim editi*. Hannoverae, Hahn.
- Fran (2021):** *Fran, slovarji Inštituta za slovenski jezik Frana Ramovša ZRC SAZU. Različica 9.0*. Ljubljana, Inštitut za slovenski jezik ZRC SAZU. <https://fran.si>.

- Fredegar (1888):** *Fredegarii et aliorum Chronica. Vitae sanctorum. Monumenta Germaniae historica. Scriptores rerum Merovingicarum II. Hannoverae, Hahn.*
- Fugger Germadnik, R. (2006):** K zvezdam in nazaj: Ob 550-letnici smrti poslednjega grofa celjskega. Celje, Pokrajinski muzej Celje.
- Glazer, J. (2013):** Krempel, Anton (1790–1844). Slovenska biografija. Ljubljana, Slovenska akademija znanosti in umetnosti, Znanstvenoraziskovalni center SAZU.
- Gospodarska in družbena (1980):** *Gospodarska in družbena zgodovina Slovencev. Zgodovina agrarnih panog. Zv. 2. Družbena razmerja in gibanja.* Ljubljana, Slovenska akademija znanosti in umetnosti, Zgodovinski inštitut Milka Kosa.
- Grafenauer, B. (1950):** Nekaj vprašanj iz dobe naseljevanja južnih Slovanov. *Zgodovinski časopis*, 4, 23–126.
- Grafenauer, B. (1952):** Ustoličevanje koroških vojvod in država karantanskih Slovencev. Slovenska akademija znanosti in umetnosti. Razred za zgodovinske in družbene vede. Dela, 7. Inštitut za zgodovino. Sekcija za občno in narodno zgodovino, 1. Ljubljana.
- Grafenauer, B. (1962):** Kmečki upori na Slovenskem. Ljubljana, Državna založba Slovenije.
- Grafenauer, B. (1974):** Boj za staro pravdo v 15. in 16. stoletju na Slovenskem. Slovenski kmečki upor 1515 in hrvaško-slovenski kmečki upor 1572/73. Ljubljana, Državna založba Slovenije.
- Grafenauer, B. (1980):** Razredni boji agrarnega prebivalstva. V: *Gospodarska in družbena zgodovina Slovencev.* Ljubljana, Slovenska akademija znanosti in umetnosti, Zgodovinski inštitut Milka Kosa, 481–538.
- Grafenauer, B. (1988):** Ob tisočštiristoletnici slovanske naselitve na današnje slovensko narodnostno ozemlje. 1. Naselitev Slovanov v Vzhodnih Alpah, zgornjem Posavju in ob zgornjem Jadranu. V: *ZL (1988)*, 321–341.
- Grafenauer, B. (2000):** Karantanija, Izbrane razprave in članki. Ljubljana, Slovenska matica.
- Grafenauer, B. (2016):** *Die Kärntner Herzogseinsetzung.* Ljubljana, Znanstvena založba Filozofske fakultete, Slovenska akademija znanosti in umetnosti, Zveza zgodovinskih društev Slovenije; Klagenfurt, Auslieferung Hermagoras (Dela / Slovenska akademija znanosti in umetnosti, Razred za zgodovinske in družbene vede = Opera / Academia scientiarum et artium Slovenica, Classis I: Historia et sociologia; Zbirka Zgodovinskega časopisa, 49).
- Granda, S. (1995):** Dolenjska v revolucionarnem letu 1848/49 = Unterkrain im Revolutionsjahr 1848/49. Novo mesto, Dolenjska založba; Ljubljana, Znanstvenoraziskovalni center Slovenske akademije znanosti in umetnosti.
- Granda, S. (1999):** Prva odločitev Slovencev za Slovenijo. Dokumenti z uvodno študijo in osnovnimi pojasnili. Ljubljana, Nova revija.
- HL (1878):** *Pauli Historia Langobardorum. Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum ex Monumentis Germaniae historicis recusi.* Hannoverae, Hahn.
- <https://en.wikipedia.org/wiki/Attila>** (zadnji dostop: 03.05.2021).
- [https://hr.wikipedia.org/wiki/Ljudevitov\\_ustanak](https://hr.wikipedia.org/wiki/Ljudevitov_ustanak)** (zadnji dostop: 03.05.2021).

- Kahl, H.-D. (2002):** Der Staat der Karantanen. Fakten, Thesen und Fragen zu einer frühen slawischen Machtbildung im Ostalpenraum (7.–9. Jh.). V: Bratož, R. (ur.): Slovenija in sosednje dežele med antiko in karolinško dobo. Začetki slovenske etnogeneze. Dopolnilni zvezek. = Slowenien und die Nachbarländer zwischen Antike und karolingischer Epoche. Anfänge der slowenischen Ethnogenese. Ergänzungsband. Ljubljana, Narodni muzej Slovenije, Slovenska akademija znanosti in umetnosti (Razprave. Slovenska akademija znanosti in umetnosti. Razred za zgodovinske in družbene vede, 20; Situla, 39).
- Koropec, J. (1985):** Mi smo tu. Veliki punt na Slovenskem v letu 1635. Maribor, Obzorja.
- Kos, D. (1997):** Turnirska knjiga Gašperja Lambergerja. Ljubljana, Viharnik.
- Košir, M. (2018):** Čarovniški proces v Ribnici 1700–1701 – najbolj znan čarovniški proces na Kranjskem. Kronika. Časopis za slovensko krajevno zgodovino, 66, 3, 507–514.
- Kropej Telban, M. (2018):** Kralj Matjaž v slovenskem izročilu in kulturni dediščini Črne na Koroškem. V: Črna na Koroškem = Schwarzenbach. Črna na Koroškem, Občina, 46–64.
- Kuret, N. (prev.) (1940):** Danes grofje Celjski in nikdar več. Ljubljana, Naša knjiga (izvirnik: Wambrechtsamer. A. (1933)).
- Lotter, F., Bratož, R. & H. Castritius (2005):** Premiki ljudstev na območju Vzhodnih Alp in Srednjega Podonavja med antiko in srednjim vekom (375–600). Ljubljana, Založba Sophia.
- LZ – Ljubljanski zvon.** Leposloven in znanstven list. Ljubljana, 1881–1941.
- Marušič, B. (2013):** Krauss, Viktorija (1785–1845). Slovenska biografija. Ljubljana, Slovenska akademija znanosti in umetnosti, Znanstvenoraziskovalni center SAZU.
- Nared, A. (2009):** Dežela – knez – stanovi. Oblikovanje kranjskih deželnih stanov in zborov do leta 1518. Ljubljana, Založba ZRC, ZRC SAZU (Thesaurus memoriae, Dissertationes, 7).
- Oman, Ž. (2021):** Kosezi med zgodovinopisjem in kulturo spominjanja: (re)konstrukcija, recepcija in (re)interpretacije. Acta Histriae, 29, 1, 37–78.
- Orožen, J. (1936):** Gradovi in graščine v narodnem izročilu. 1, Gradovi in graščine ob Savinji, Sotli in Savi. Celje, samozaložba.
- Oset, Ž. (2008):** Teharska koseška skupnost skozi prizmo sodnega protokola koseškega sodišča v obdobju 1715–1718. Kronika. Časopis za slovensko krajevno zgodovino, 56, 3, 463–472.
- Oset, Ž. (2019):** Teharska koseška skupnost med tradicijo in modernostjo. V: Golec, B. (ur.): Družbena in identitetna mobilnost v slovenskem prostoru med poznim srednjim vekom in 20. stoletjem. Ljubljana, Založba ZRC, ZRC SAZU, 249–266.
- Pogačnik, J. (1973):** Zgodovina slovenskega slovstva. Maribor, Obzorja.
- Puntschart, P. (1899):** Herzogseinsetzung u. Huldigung in Kärnten. Ein vervassungs- u. kulturgeschichtlicher Beitrag. Leipzig, Verlag von Veit & Comp.
- Rajhman, J. (2013):** Trubar, Primož (med 1507 in 1509–1586). Slovenska biografija. Ljubljana, Slovenska akademija znanosti in umetnosti, Znanstvenoraziskovalni center SAZU.

- Repovž, J. (1985):** Kraljica Vida. V: Kajzer, J. (ur.): Zbirka Pravce iz Benečije. Ljubljana–Trst, Založba Borec, Založništvo tržaškega tiska.
- Rupel, M. (ur.) (1934):** Slovenski protestantski pisci. Ljubljana, Tiskovna zadruga.
- Simoniti, V. (1990):** Turki so v deželi že. Celje, Mohorjeva družba.
- Slodnjak, A. (1968):** Zgodovina slovenskega slovstva. Celovec, Drava.
- Štih, P. (1995a):** Plemenske in državne tvorbe zgodnjega srednjega veka na slovenskem naselitvenem prostoru v Vzhodnih Alpah. V: Slovenci in država. Zbornik prispevkov z znanstvenega posveta na SAZU (od 9. do 11. novembra 1994). Ljubljana, Slovenska akademija znanosti in umetnosti (Razprave. Slovenska akademija znanosti in umetnosti. Razred za zgodovinske in družbene vede, 17), 21–45.
- Štih, P. (1995b):** Carniola, patria Sclavorum, Österreichische Östhefte, Zeitschrift für Mittel-, Ost- und Südosteuropaforschung (Wien), 37, 845–861.
- Štih, P. (1996a):** Kranjska (Carniola) v zgodnjem srednjem veku. Zbornik Brižinski spomeniki. Ljubljana, Slovenska akademija znanosti in umetnosti, Znanstveno-raziskovalni center SAZU, Inštitut za slovensko literaturo in literarne vede; Trst, Mladika (Dela. Slovenska akademija znanosti in umetnosti. Razred za filološke in literarne vede, 45), 13–26.
- Štih, P. (1996b):** Celjski grofje, vprašanje njihove deželnoknežje oblasti in dežele Celjske. V: Grafenauerjev zbornik, Ljubljana, SAZU, ZRC SAZU, Filozofska fakulteta; Maribor, Pedagoška akademija, 227–256.
- Štih, P. (2012):** Ustoličevanje koroških vojvod med zgodovino in predstavami. Problemi njegovega izročila, razvoja in poteka kot tudi njegovo razumevanje pri Slovencih. Zgodovinski časopis, 66, 306–343.
- Štih, P. & V. Simoniti (2009):** Na stičišču svetov. Slovenska zgodovina od prazgodovinskih kultur do konca 18. stoletja. Ljubljana, Modrijan, 92–123.
- Šumrada, J. (1999):** Nekateri temeljni problemi Ilirskih provinc. Ljubljana (disertacija).
- Tominšek, J. (1905):** A. Aškerc: Primož Trubar. Zgodovinska epska pesnitev. Ljubljana, Kleinmayr & Fed. Bemberg; Ljubljanski zvon, 25, št. 2, 118–119; Ljubljanski zvon, 25, št. 3, 183–184.
- Tratnik Volasko, M. & M. Košir (1995):** Čarovnice. Predstave, procesi, pregoni v evropskih in slovenskih deželah. Ljubljana, Znanstveno in publicistično središče.
- Urbančič, I. (1981):** Uvod v vprašanje naroda. Maribor, Obzorja.
- Urbančič, I. (1985):** K teoriji nacije, naroda, etnosa s posebnim ozirom na Slovence. Družboslovne razprave, 2, 2, 5–71.
- Vinkler, J. (2011):** Uporniki, hudi farji in hudičevi soldatje. Podobe iz evropskih in slovenskih imaginarijev 16. stoletja. Ljubljana, Pedagoški inštitut.
- Wambrechtsamer, A. (1933):** Heut Grafen von Cilli und nimmermehr. Historischer Roman. Graz, Leykam (prevod: Kuret, N. (prev.) (1940)).
- Wenskus, R. (1961):** Stammesbildung und Verfassung. Das Werden der frühmittelalterlichen gentes. Köln–Graz, Böhlau Verlag.
- Wenskus, R. (1977):** Stammesbildung und Verfassung. Das Werden der frühmittelalterlichen gentes. Köln–Wien, Böhlau Verlag.

- Wolfram, H. (1985):** Ethnogenesis im Frühmittelalterlichen Donau- und Ostalpenraum (6. bis 10. Jahrhundert). V: Schröder, W. & H. Beumann (ur.). Nationes, Historische und philologische Untersuchungen zur Entstehung der europäischen Nationen im Mittelalter, 5. Frühmittelalterliche Ethnogenese im Alpenraum, Sigmaringen, 97–151.
- Wolfram, H. (2012):** *Conversio Bagoariorum at Carantanorum*. Das Weißbuch der Salzburger Kirche über die erfolgreiche Mission in Karantanien und Pannonien mit Zusätzen und Ergänzungen. Ljubljana, Slovenska akademija znanosti in umetnosti, Razred za zgodovinske in družbene vede (Dela. Slovenska akademija znanosti in umetnosti. Razred za zgodovinske in družbene vede, 38; Zbirka Zgodovinskega časopisa, 44).
- ZL (1988):** Pavel Diakon (Paulus Diaconus). Zgodovina Langobardov (*Historia Langobardorum*). Maribor, Obzorja.
- Žužek, A. (2007):** Naselitev Slovanov v vzhodnoalpski prostor. Zgodovinski časopis, 61, 261–287.

## BUTALCI FRANA MILČINSKEGA, NJIHOVA RECEPCIJA IN VPLIVI NA SLOVENSKI PROSTOR

Tina BILBAN

Inštitut Nove revije, Vodovodna cesta 101, 1000 Ljubljana, Slovenija  
e-mail: tinabilban@gmail.com

### IZVLEČEK

*Butalske zgodbe Frana Milčinskega so besedilo, ki od nastanka do danes nagovarja široko bralsko občinstvo. Iz literarnega prostora so stopili v druge medije, jezik in folklor. Temeljit literarnoteoretski pretres so doživeli šele v zadnjih desetletjih, ko je Barbara Simoniti v njih prepoznala nonsensno besedilo. Skozi hermenevitično analizo prepoznavam Butalce kot besedilo, ki gradi na številnih referencah, od ljudskega slovstva do Biblije, in odpira temeljna vprašanja, od odnosa med opazovalcem in opazovanim do odnosa med družbo in drugim. Vse te elemente omogoča dejstvo, da gre za besedilo, ki je v svojem bistvu komično in hkrati ambivalentno – vsakokratna analiza vedno pušča nek nedoločljiv ostanek.*

*Ključne besede: Butalci, slovenski kulturni prostor, Fran Milčinski, nonsens, slovenska književnost, komično*

## BUTALCI DI FRAN MILČINSKI, IL LORO IMPATTO SULLA SFERA CULTURALE SLOVENA

### SINTESI

*Già con la loro prima comparsa, i racconti umoristici dei Butalci, gli stolti abitanti dell'immaginario villaggio di Butale, hanno conquistato un vasto pubblico e la loro popolarità con il tempo non è diminuita. Anzi, spaziando oltre la sfera letteraria sono entrati anche nei media sloveni, nella lingua e nel folklore. Ciononostante, sono stati sottoposti ad analisi letterarie critiche più approfondite solo negli ultimi decenni, quando Barbara Simoniti li ha riconosciuti come esemplare di letteratura del nonsense. Attraverso un'analisi ermeneutica l'autrice rileva Butalci come un componimento in prosa imperniato su numerosi riferimenti che vanno dalla letteratura popolare alla Bibbia, e un testo che pone diversi interrogativi fondamentali, come il rapporto tra l'osservatore e l'osservato e quello tra la società e l'altro. Tutti questi elementi sono resi possibili dal fatto che il testo è nella sua essenza comico e nel contempo ambivalente – perciò nessuna analisi/interpretazione letteraria può considerarsi esaustiva.*

*Parole chiave: Butalci, sfera culturale slovena, Fran Milčinski, nonsense, letteratura slovena, genere comico*



## BUTALCI FRANA MILČINSKEGA, NJIHOVA RECEPCIJA IN VPLIVI NA SLOVENSKI PROSTOR<sup>1</sup>

Čeprav se tega danes pogosto zavedamo samo na papirju, je literatura, s slovenskim jezikom, s temami, ki jih odpira, ter literarnimi junaki, ki jih ustvarja ali pa soustvarja, eden od glavnih sooblikovalcev slovenskega kulturnega prostora in samorazumevanja posameznika znotraj njega in z ozirom na ta skupni prostor. Pri tem se najprej spomnimo na literarne junake, ki bi jih lahko opisali kar kot klasične. V monografiji, ki sta jo uredila Božidar Jezernik in Ingrid Slavec Gradišnik, jih avtorji poimenujejo kot „močne, modre in dobre“ (Jezernik & Slavec Gradišnik, 2019), npr. Martina Krpana, Petra Klepca ali Kralja Matjaža. Kaj pa *Butalci* Frana Milčinskega? Ali tudi oni, znotraj slovenskega kulturnega prostora, vplivajo na samorazumevanje družbe in posameznika kot njenega elementa?

To je predmet pretresa pričujočega prispevka. *Butalci*<sup>2</sup> Frana Milčinskega so posebno besedilo, ki je v literarno zgodovino stopilo skozi stranska vrata, saj butalskim zgodbam literarni teoretiki in zgodovinarji dolgo niso posvečali posebne pozornosti, medtem ko so jih bralci različnih generacij in v različnih zgodovinskih obdobjih vzeli za svoje. Doživeli so številne ponatise, ob tem pa so vseskozi prehajali iz literarnega sveta ven, med ljudi, v *Slovar slovenskega knjižnega jezika*, v pustne povorke, v gledališče, na radio in televizijo, na ulico.

Vstopanju *Butalcev* v slovenski kulturni prostor se posvečam v prvem poglavju. V drugem poglavju *Analiza Barbare Simoniti: Butalci kot nonsensno besedilo* povzemam temeljne ugotovitve do sedaj najbolj temeljite literarnoteoretske analize *Butalcev*, ki vsaj delno pojasni trajno priljubljenost *Butalcev* pri bralcih in njihov položaj v našem kulturnem prostoru. Oboje je podlaga za osrednje poglavje *Hermenevitična analiza Butalcev: Butalci, njihov prostor in njihovi bralci*. Na podlagi preteklih literarnih analiz *Butalcev* in filozofskih pretresov smešnega kot takega, analiziram *Butalce* kot besedilo, ki gradi na številnih referencah ter se kompleksno vpenja v svoj čas in prostor. Pri tem izhajam iz fenomenološke drže, ki obravnavani fenomen, v tem primeru *Butalce*, pretresa v odnosu do vsakokratnega opazovalca in njegovega življenjskega sveta. Analiza je tako interdisciplinarna: literarnoteoretska, literarnozgodovinska in filozofska. V zadnjem, četrtem poglavju strnem ugotovitve o tem, kako so *Butalci* vstopali v slovenski kulturni prostor in vplivali na samorazumevanje družbe in posameznika znotraj nje.

Glavna terminološka zagata *Butalcev* se mi kaže v dojemanju smešnega/komičnega/šaljivega/humornega. Nekateri avtorji jih dojemajo kot sopomenke in

- 1 Prispevek je nastal v okviru raziskovalnega projekta *Kultura spominjanja gradnikov slovenskega naroda in države* (ARRS, J6-9354), ki ga financira Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije (ARRS).
- 2 Skozi celoten tekst uporabljam izraz *Butalci* kot oznako za fenomen butalskih zgodb, torej kratkih zgodb, ki jih je Fran Milčinski postavil v svet Butal in imajo značilen slog pisanja, ki ga v svoji analizi natančno opiše Barbara Simoniti, medtem ko izraz *Butalci* uporabljam za kolektivni literarni lik, prebivalce Butal.



*O svetem Martinu so ga zaklali.*

*Slika 1: Podrekarjeva ilustracija Butalcev iz leta 1949.*

hkrati vse naštetu razumejo kot lastnosti butalskih zgodb. Spet drugi med njimi vidijo bistvene razlike. Tako Barbara Simoniti eksplicitno razlikuje med nonsensnim besedilom, za kakršnega prepozna *Butalce*, in humorjem oziroma humornim besedilom. Zaradi tesne povezave smešnega/šaljivega/komičnega/humornega z jezikom, so posamezni izrazi tudi težje prevedljivi, odvisni od (jezikovnega) konteksta, posamezne nianse (prim. Attardo, 2014) pa se lahko v prevodu izgubijo. Kadar se nanašam na posamezne literarne teoretike ali filozofe, uporabljam izraz, ki ga v tem kontekstu uporabljajo sami, pa naj gre za šaljivo, smešno, komično ali humorno. V splošnem pa uporabljam predvsem izraza komično in smešno, ki ju *Slovar slovenskega knjižnega jezika* prepoznava kot sinonima in ju razlaga kot tisto, „kar vzbuja smeh“.

### BUTALCI IN NJIHOVO VSTOPANJE V SLOVENSKI KULTURNI PROSTOR

Butalske zgodbe so v slovenski prostor najprej vstopale posamično. Prve so izšle v zbirki *Tolovaj Mataj in druge slovenske pravljice* leta 1917 kot del nabora kratkih zgodb za mlade (Milčinski, 1917). Kasneje jih je avtor objavljial v revijalnem tisku in bral na radiu, zgodbe pa so bile včasih nove, spet drugač pa tiste že objavljene, a nemalokrat delno predručene.

Združene so butalske zgodbe v knjižni obliki izšle šele leta 1949, 17 let po avtorjevi smrti. Knjigo, ki je izšla pri založbi Mladinska knjiga, je uredil Vladimir Kralj in njegov izbor se je uveljavil kot predloga za nadaljnje izdaje vse do integralne izdaje leta 2015 (Mladinska knjiga, zbirka Kondor), ki jo je uredila Barbara Simoniti. Podobno je z ilustracijami. Prvo knjižno izdajo *Butalcev* je ilustriral akademski slikar France Podrekar, njegove ilustracije pa so se uveljavile kot izvirne butalske in vplivale na nadaljnjo recepcijo.

Fran Milčinski je *Butalce* primarno namenil mlademu občinstvu. Prva zbirka z butalskimi zgodbami že z naslovom sporoča svojo obrnjenost k mlademu bralcu: *Tolovaj Mataj in druge slovenske pravljice*. Po prvi objavi jih je Milčinski najpogosteje objavljial v revijalnem tisku, ki je bil primarno namenjen mladim bralcem (*Mlada Jugoslavija*, *Naš rod*), kasneje so pogosto izhajale v okvirih uredništev in zbirk s področja mladinske književnosti (npr. v zbirkah Sinji galeb (1961), Biseri (1975) in Domače branje Knjiga pred nosom (2011) založbe Mladinska knjiga), posamezne zgodbe pa tudi v slikaniških izdajah. Tudi v avtorskem premisleku svojega literarnega ustvarjanja *Življenjepis mojega peresa* Milčinski zapiše, da sodeluje v »ljubljskem radiu kot pripovedovalec, in sicer za mladino in za one, ki radi slišijo kakšno šaljivo. Ti in pa novi mladinski list „Naš rod“ sta« mu dala pobudo, da piše naprej in ustvarja *Butalce* (Milčinski, 1948, 14–15).

Hkrati pa so se skozi leta pojavljale tudi objave in izdaje, ki so nagovarjale starejše bralce, na primer objave posameznih zgodb v *Koroški Zori* (1920) in *Pratiki* (1938). Po smrti Frana Milčinskega so butalske zgodbe med drugim izšle v zbirki Humor (Mladinska knjiga, uredil Slavko Pregl, 1974), kjer so vključene v izbor humornih zgodb *Fridolin Žolna*, ter dvakrat v zbirki Kondor, ki prinaša temeljna

besedila iz domače in tuje književnosti: najprej je bila butalska zgodba *Zaljubljena zgodba županovega sina* vključena v zbirko *Smešne historije* (Milčinski, 2000), ki je prinesla izbor humornih zgodb Frana Milčinskega z obsežno spremno besedo, ki se posveti tudi *Butalcem*, nato pa je izšla že omenjena integralna izdaja *Butalcev* (2015).

Tako ugotavljam, da gre pri *Butalcih* za naslovniško odprto besedilo, ki nagovarja bralce različnih starostih.

Hkrati so *Butalci* skozi desetletja presegli svoj literarni okvir. Dobili smo številne priredbe, od dramskih in lutkovnih predstav do muzikalov.<sup>3</sup> Literarni liki so se osamosvojili in med drugim postali del pustne povorke. Butalski župan na pustni četrtek v Cerknici prevzame oblast, Cerknica pa naj bi se s tem za en teden spremenila v Butale. Čeprav gre pri Butalah in Butalcih za neologizem Frana Milčinskega, danes izraz najdemo tudi v *Slovarju slovenskega knjižnega jezika*:

**butálec** -lca m (â) ekspr. zelo neumen človek: vsak butalec te lahko zafrkava (Bajec et al., 2014)

Butalci so iz literarnega dela stopili med nas. Izraz *butalec*, sedaj pisan z malo začetnico kot splošna oznaka, kontinuirano najdevamo tudi v dnevnem časopisu in drugih medijih, pa ne v odnosu do pustne povorke, tam gre za Butalce, temveč najpogostejše znotraj refleksije političnega dogajanja, pa naj bodo kot butalci označeni izvoljeni ali pa (samo)oklicani volivci (prim. Štaudohar & Simoniti, 2015).

*Butalce* Frana Milčinskega so ustvarjalci projekta *50 knjig, ki so nas napisale*<sup>4</sup> uvrstili tudi med tiste izbrane naslove, ki naj bi bili najbolj ključni »za oblikovanje slovenske družbene zavesti« (50 knjig, ki so nas napisale, 2020). A če povzamem osrednji pogovor med voditeljem oddaje Luko Novakom in ddr. Igorjem Grdino v oddaji posvečeni *Butalcem*, Fran Milčinski, ki je ustvarjal v času realizma in naturalizma, ni bil ne realista ne naturalista, temveč humorista, s čimer si je zapravil kanon. Se pa uvršča v živi kanon. Bralci so *Butalce* skozi stoletje in še malo od njihovega nastanka vzeli za svoje. Literarna zgodovina in teorija pa (še) ne.

Ob prvi izdaji nekaterih butalskih zgodb v zbirki *Tolovaj Mataj in druge slovenske pravljice* je kritika zavrnila *Butalce* kot povsem neprimerne (Simoniti, 2015, 150). Tako se je v drugo izdajo knjige leta 1922 uvrstila samo še zgodba *Butalski*

3 Če jih naštejemo le nekaj iz zadnjega desetletja: gledališka predstava *Butalci* (premiera 3. 10. 2011) v Gledališču Koper, v režiji Jake Ivanca; avtorski projekt Igorja Pisona *Drugibutalci*, ki izhaja iz ideje Butalcev Frana Milčinskega (premiera 23. 11. 2018) v SNG Maribor; izvirni TV-muzikal v koprodukciji RTV Slovenija *Butalci* (režiser Aljaž Bastič, 2018). Butalci so bili tudi prva izvirna lutkovna serija na Televiziji Slovenija, predvajali so jo leta 1962.

4 *50 knjig, ki so nas napisale* je naslov serije kratkih dokumentarnih oddaj o slovenskih knjigah, skozi katere se predstavlja 50 izbranih knjižnih del, ki naj bi bila najbolj konstitutivna za Slovence, oz. kot je zapisano v opisu projekta: »Namen akcije je izpostaviti in na živ, dostopen način (prek televizijsko-dokumentarnih oddaj, promocije na družbenih omrežjih in z različnimi dogodki) predstaviti 50 ključnih knjig za oblikovanje slovenske družbene zavesti, brez katerih nas ne bi bilo, oziroma brez katerih se ne bi razvili v narod, kot smo danes«.



*policaј in Cefizelj*,<sup>5</sup> ki se je zdel kritikom najbolj neproblematična. Gre za eno najboljših in najbolj znanih butalskih zgodb, ki je verjetno pomembno soodgovorna za kontinuirano prisotnost *Butalcev* v slovenskem kulturnem prostoru, hkrati pa je izpostavila za percepcijo *Butalcev* bistven lik „grozanskega razbojnika Cefizlja“ (Milčinski, 2015a).

*Butalcev* ne najdemo ne v zapisu o Franu Milčinskem v Slovenskem biografskem leksikonu, ki ga je med letoma 1933 in 1952 urejal France Kidrič, ne v *Zbranih spisih* Frana Milčinskega, ki so izšli v letih 1960, 1978 in 1980. Kot zapiše Barbara Simoniti:

*Mladinska literatura je dolgo časa veljala za manjvredno, Butalci kot domnevno „nizko“ komično besedilo – ki ga od „visoke“ tragične literature loči prepad slovenskih predsodkov o humorju – pa le še toliko bolj.* (Simoniti, 2015, 151–152)

Leta 1974 je Slavko Pregl za zbirko *Humor* uredil izbor humornih besedil Frana Milčinskega, v katerega je umestil tudi dvanajst butalskih zgodb. V spremni besedi je opozoril na Milčinskega kot »najpomembnejšega slovenskega humorističnega pisca«, pri tem pa izpostavil njegov »s humorjem zasoljen jezik« (Pregl, 1974, 256). Ko je nato leta 1983 izšla *Izbrana mladinska beseda Frana Milčinskega*, je bilo vanjo vključenih tudi osem butalskih zgodb.

V različnih izdajah *Butalcev* so butalske zgodbe podrejene uredniškim presojam, kaj od butalskega je vredno knjižne objave. Vladimir Kralj je v zbirko *Butalci* leta 1949 vključil štiriintrideset zgodb, v izdaji iz leta 1975 (urednik Ivan Minatti) pa se jim pridruži še slavna *Butalski policaj in Cefizelj*. To je izbor, ki se je (s Cefizljem ali brez) uveljavil kot podlaga za vse nadaljnje izdaje. V monografiji *Nonsens* (1997) je Barbara Simoniti opozorila na butalske zgodbe, ki so bile objavljene v revijalnem tisku, se smiselno umeščajo v kontekst ostalih zgodb ter imajo pomembno literarno vrednost, a jih ni v izdaji iz leta 1949 in potemtakem tudi v nobeni od naslednjih. Štiri takšne zgodbe je v spremnem besedilu k izdaji *Butalcev* v okviru zbirke Domače branje Knjiga pred nosom (2011) zapisal Miha Mohor, vse – klasičnih petintridesetih in še sedem butalskih zgodb – pa najdemo v integralni izdaji (2015). Na novo najdene oz. bolje rečeno izpostavljene butalske zgodbe vplivajo tudi na sestavo naslednjih objav, na primer na izdajo Mladinske knjige iz leta 2017 z ilustracijami Petra Škerla.

Kot ugotavlja Goran Schmidt, je v »slovenski literarni zgodovini oziroma teoriji [...] Butalce prvič omenila Katja Podbevšek (1975) in to celo kot estetski vrh [...] proze [Frana Milčinskega]« (Schmidt, 2000, 300), kot naslednji korak pa prepozna monografijo *Nonsens* Barbare Simoniti. »Ta raziskovalno-kritični pogled je sledil zdravi pameti širokega bralskega občinstva, ki ga je očitno nekaj pritegovalo že sto let; šele sodobne študije so ta „nekaj“ odkrile.« (Schmidt, 2000, 302). In

5 Ta je najprej, v družbi drugih butalskih zgodb, naslovljena *Policaj in Cefizelj*, nato pa, ko nastopa sama in nosi vso butalskost na svojih plečih *Butalski policaj in Cefizelj*.



Slika 2: Ilustracija Petra Škerla v izdaji Mladinske knjige iz leta 2017.



kaj je ta *nekaj* ter kako se je dokopalo do njega? V nadaljevanju povzemam najobsežnejšo analizo *Butalcev* izpod peresa Barbare Simoniti, ki tisto *nekaj* butalskih zgodb odkriva v njihovem nonsensu.

#### ANALIZA BARBARE SIMONITI: *BUTALCI* KOT NONSENSNO BESEDILO

Analiza Barbare Simoniti se odvija iz dveh izhodišč. Na eni strani je afiniteta do *Butalcev*. Že kot mlada bralka in poslušalka gramofonskih plošč je uživala v njihovem »jeziku – v tem, kako je [zgodba] napisana in pripovedovana.« (Simoniti, 2015, 147). Druga smer pa vodi preko njene analize dveh kanonskih besedil angleške književnosti, *Alice's Adventures in Wonderland* in *Through the Looking-Glass* Lewisa Carrolla ter njunih prevodov v slovenščino, pri čemer prepozna obe deli kot nonsensni. Obe poti in izkušnji – raziskovalna in bralska – se strneta pri *Butalcih*, ki jih prepozna kot slovensko nonsensno besedilo, kar je, po njenem mnenju, tudi razlog, da so *Butalci* postali literarna uspešnica, ki še po stoletju nagovarja svoje bralce, medtem ko jih je literarna zgodovina, ki v slovenskem prostoru ni namenjala posebne pozornosti nonsensu, spregledala.

In kako razumeti nonsens? Simoniti ga opredeli kot »zelo duhovit literarni žanr, ki se igra z jezikovnimi možnostmi in s spreminjanjem pomenskih odnosov, ne s smislom.« (Simoniti, 1997, 3). Nonsensa tako ne moremo razložiti z neposrednim prevodom kot nesmisel, saj s tem ravno zgrešimo njegov pomen, ki se je v angleškem prostoru skozi leta spremenil, nonsens ni več *something with no sense*.<sup>6</sup>

Simoniti nonsensa ne veže na smisel, temveč na pomen. Pri tem izhaja iz definicije nonsensa Wima Tiggesa: »Nonsens bi torej definiriral kot žanr pripovedne literature, ki uravnoteža množico pomenov s hkratno odsotnostjo pomena.« (Tigges, 1987, 27; citirano po Simoniti, 1997, 39). V nonsensu je pomen nakazan in nato odvzet, avtor bralcu vseskozi spodmika tla pod nogami. Ko misli, da ve, kam gre, pade v prvo luknjo. Tigges, in za njim Simoniti, izpostavlja dva bistvena elementa nonsensa – igranje z jezikom in odnos med avtorjem in bralcem: »Da bi nonsens bil uspešen, mora vabiti bralca k interpretaciji, ne da bi mu posredoval sugestije o nekem globljem pomenu, do katerega je mogoče priti z razčlenjevanjem

6 Saksida temu razlikovanju delno nasprotuje, ko zapiše, da je »[P]revajanje besede nonsense s slovensko ustreznico nesmisel [...] ustrezno [...], vendar je temeljni besedi treba brati kot ne-smisel in ne-umnost. Nonsensno besedilo je stvaritev brez smisla zunaj stvaritve same, je hkrati tudi ne-umnost, torej kot stvaritev brez uma (logike) – ki hote ruši jezikovna pravila in vzpostavlja prostor osvobojene domišljije.« (Saksida, 2015, 27). A v isti številki revije *Otrok in knjiga*, ki je posvečena obravnavi nonsensa v slovenski mladinski književnosti in jo uvaja prispevek Barbare Simoniti, Peter Svetina ugotavlja, da je raziskovalcem »skupna tudi ugotovitev, da nonsens ni nesmiseln, ker smisel vzpostavlja nonsensni tekst sam v sebi« (Svetina, 2015, 37), Boštjan Gorenc, ki sicer za nonsens predlaga prevod odsmisel, pa v svojem prispevku s primerom prevodne zagate pokaže, »zakaj nonsensa ne gre sloveniti kot nesmisel.« (Gorenc, 2015, 70). Na podlagi vseh teh uvidov se lahko strinjamo z Barbaro Simoniti, da nonsensa ne moremo preprosto sloveniti kot nesmisel (tudi Saksida pri zagovarjanju takšnega prevoda izhaja iz specifičnega branja nesmisla kot ne-smisla), saj nam izraz nonsense pomeni bodisi več bodisi nekaj drugega kot nesmisel.

konotacij ali asociacij, saj te ne vodijo do ničesar.« (Tigges 1987, 27–28; citirano po Simoniti, 1997, 39).

Oboje, igranje z jezikom in izdelan odnos do bralca, so številni kritiki skozi desetletja izpostavljali kot ključna elementa pisanja Frana Milčinskega. Med drugim je Milčinski sam v *Življenjepisju mojega peresa* zapisal, da je »pisanje namenjeno za branje« (Milčinski, 1948, 6), torej za bralce.

Kot ugotavlja Simoniti, Milčinski v *Butalcih* najpogosteje ubeseduje nonsens z odprtimi odnosnicami,<sup>7</sup> s katerimi odpre možnost za prehajanje pomena in nadaljuje razmišljanje drugje, kot je bralec pričakoval,<sup>8</sup> ter z nonsensnimi razlagami, ki izhajajo vsakič iz drugačnega izhodišča in ga nepričakovano ter hkrati neresnično (nemimetično) razložijo.<sup>9</sup> Pri tem Milčinski pogosto sopostavlja abstraktno in konkretno, ki ju Butalci razumejo na enak, konkreten način, in s tem vzpostavljajo nonsensno razlago. Milčinski se pogosto navezuje na cerkveni nauk in njegov visoki jezik kot tista, ki sta v življenju Butalcev najbolj abstraktna. Primer iz *Skušnjave v koruzi*, kjer v slogu Frana Milčinskega najdemo referenci na visoki jezik *Svetega pisma* in hkrati avtorjevega sodobnika Ivana Cankarja:<sup>10</sup>

*Pa je bil vroč dan in je zapazil čuvaj: koruza se čudno giblje – zdaj v teh vrheh, zdaj v onih – nekaj se motovili v koruzi!*

*Stopil je in iskal može. Možje so bistro gledali, majali so košate glave in je dejal župan: »Toča to ni, medved tudi ne, točo in medveda čutiš in vidiš drugače. Nekaj pa je vendarle in nam lahko prinese neizmerno škodo. Možje, kaj Vam pravim – to je skušnjava! Ne vidiš je, ne čutiš je, potem je pa prepozno. (Milčinski, 2015a, 100)*

Tako stilem odprtih odnosnic kot nonsensna razlaga temeljita na kompleksni igri z jezikom. Milčinski ju namreč pogosto uporablja skupaj z drugimi figurami (npr. ponavljanjem, podvajanjem, aliteracijo, rimo, onomatopoijo), ki jih sicer pogosto najdemo tudi v besedilih, ki nikakor niso nonsensna besedila, a v nonsensnem besedilu v odnosu

7 Odprte odnosnice, kakršne so na primer reč, stvar, zver, pošast, pogosto uporabljamo v vsakdanjem pogovoru, ko se ne spomnimo, kako se določena stvar imenuje ali pa le ne želimo vseskozi ponavljati istega/zapletenega/dolgega poimenovanja.

8 Primer: »Na vrhu je ležala rejena klobasa krvavica, poskočila je previsoko, padla z voza in prešerno obležala sredi ceste. [...] Videl pa je butalski čuvaj, kako je neznana reč skočila z voza na cesto [...]. Čuvaj je imel helebardo ali sulico, previdno se je bližal neznani reči in se ji je približal do prvega vogala: »Kakšna je to zver na svetu! [...]«. Žuril se je in je sklical butalske može. Prišli so izza vogla [in] gledali nakazno pošast. In jih je skoraj bilo groza.« (Milčinski, 2015a, 29, podčrtala T. Bilban po predlogi B. Simoniti, 2015).

9 Primer: Oddahnili so se butalski može: »Zmaga je naša!« Počasi so stopili bliže, videli so kašo, ki se je usula iz krvavice, in so kimali in dejali: »Glej jo, pošast, nemarno, koliko ima jajc! Če bi se jajca vsa izvalila, mladiči bi lahko požrli vesoljne Butale z nami vred in ženami in otroki.« (Milčinski, 2015a, 30)

10 Tudi nanj se Milčinski v butalskih zgodbah pogosto nanaša, predvsem na slogovni ravni pa tudi na motivni – na primer v *Zaljubljeni zgodbi županovega sina*, kjer se, kot ugotavlja Schmidt, posmehuje cankarjanskemu hrepenenju. »Takšna simbolistična razčustvovanost se je Milčinskemu zdela primerna za butalsko storijo in dobro ilustrira njegov odnos do literarnih sodobnikov.« (Schmidt, 2000, 302)

z ostalimi prijemi soustvarjajo in/ali stopnjujejo nonsens.<sup>11</sup> Nonsensni učinek je drugoten, sobesedilno pridobljen, saj je v nonsensu pomembno celotno besedilo (Simoniti, 2015, 182).

Za nonsens je referenčnost – vzpostavljanje odnosov z obstoječo literarno, jezikovno in kulturno sredino – ključna. Simoniti ugotavlja, da se *Butalci* »referenčno navezujejo na slovensko zgodovino, [...] na ljudsko slovstvo, razne zgodovinske in pravljичne povesti o ljudskih junakih in razbojnikih ter na Levstikovega *Martina Krpana*,« slogovno pa na Ivana Cankarja (Simoniti, 2015, 182). Referenčnost soomogoča temeljne učinke nonsensa: bralca postavlja v kontekst, za katerega misli, da ga pozna, nakazuje pomen, ki ga bralec lahko sluti, nato pa je pomen odvzet, bralec pa se znajde z nepričakovanim zaključkom.

Tudi Saksida v svojem prispevku o nonsensu izpostavlja, da nonsensa »ni mogoče razlagati izven določil bralnega doživetja oz. bralčevega soustvarjanja pomena besedila glede na interakcijo besedila, bralčevega sveta in širšega konteksta.« (2015, 32).

Ta specifična vpetost v bralčev kontekst je po mojem mnenju ključna za položaj *Butalcev* v našem slovenskem prostoru, za njihovo priljubljenost med bralci, ki se skozi stoletja kvečjemu utrjuje. *Butalci* odpirajo vprašanja, ki so nam blizu, hkrati pa ne prinašajo nekih potencialno okostenelih zaključkov, temveč ostajajo spremenljivi, ambivalentni, ponujajo ogledalo, ki je še kako odvisno od našega gledišča.

#### HERMENEVTIČNA ANALIZA *BUTALCEV*: *BUTALCI*, NJIHOV PROSTOR IN NJIHOVI BRALCI

Barbara Simoniti prepoznava *Butalce* kot nonsensno besedilo. Kar pa ne pomeni, da je to izoliran razlog za njihovo konstantno priljubljenost med bralci in njihov položaj v slovenskem kulturnem prostoru. Referenčnost *Butalcev* in odnos med besedilom in bralcem sta nujna za delovanje nonsensa.<sup>12</sup> *Butalce* bom v nadaljevanju analizirala kot besedilo, ki gradi na številnih referencah, se kompleksno vpenja v svoj čas in prostor, dinamično komunicira z bralci skozi čas in v tem prostoru, pri tem pa prehaja iz literarnega sveta v življenjski svet bralcev ter nazaj, pri čemer pretekle recepcije in sprehodi po zunajliterarnem prostoru pomembno vplivajo na nadaljnjo recepcijo bralcev, ki nikoli ni nečasovna ali neprostorska, temveč vedno bistveno vpeta v svoj prostor in čas. Pri tem bo premislek izhajal

11 Tako tudi Saksida v svojem prispevku o nonsensu in njegovem učinkovanju (2015) poudarja, da nonsens ni le slogovna prvina v besedilu, in ob tem izpostavlja tematizacijo igre v nonsensnih besedilih.

12 To lahko opazimo tudi pri Carrollovih *Alice's Adventures in Wonderland* in *Through the Looking-Glass*, ki se kompleksno navezujeta na svoj sočasni prostor, predvsem pa na Carrollovo strokovno zanimanje za področje logike, matematike in znanosti. Polni sta navezav, ki se počasi odpirajo pred bralcem, postaneta vir številnih študij, posledično pa sami prehajata iz literarnega sveta v svet znanosti, se pojavljata v novih knjigah in novih kontekstih (prim. Bilban, 2015; Bayley, 2009; Abeles, 2009; Wilson, 2008; Salins, 2000; Gardner, 1993; Pycior, 1984).

tako iz literarnoteoretskega premisleka *Butalcev* kot iz filozofskega premisleka, ki sledi filozofskemu premisleku smešnega in izhaja iz fenomenološke drže do predmeta obravnave.

### Kdo so Butalci?

Barbara Simoniti v svojih študijah (1997; 2015) poudarja problematičnost branja butalskih zgodb kot parodij ali satir. V nonsensnem besedilo pomen, npr. moralni nauk, ni nikoli zakoličen. Kar pa ne pomeni, da več desetletni trud, da bi *Butalce* umestili kot satirično aluzijo na nacionalne napake (Simoniti, 2015, 150–157), ne vpliva na sodobno bralsko recepcijo *Butalcev*. Danes *Butalci* s seboj nosijo tudi izpostavljanje in smešenje (morda celo grajo) nacionalnih napak od strahopetnosti do lakomnosti, nevoščljivosti ali preprosto topoumnosti. Interpretacija se pač vedno odvija v določenem kontekstu, ki je bistveno časoven, povezan z zgodovino, izvajan na horizontu sodobnosti in sočasnega dožemanja butalcev (tokrat namenoma z malo začetnico), nenazadnje tudi zazrt v prihodnost. Pri tem pa se zavedamo, da pri takšni interpretaciji nekaj ne funkcioniira, da se nam nekaj izmika, da imamo ves čas nek ostanek, ki nam ne da miru.

A vendar je prav ta ostanek, trdim, tisti, ki sodoloča mesto *Butalcev* v slovenskem prostoru. Prav zaradi izmuzljivosti, je mesto *Butalcev* v slovenskem kulturnem prostoru tako kompleksno in obstojno. Razumemo jih kot nas same in hkrati kot nekaj kar od nas odstopa in izstopa iz naše množice. Butalci smo mi vsi vseskozi, a hkrati so Butalci (ali pa butalci) naši izvoljeni predstavniki, in smo znova Butalci/butalci mi, a sedaj specifično v odnosu do naše udeležbe v postavitvi teh in takih predstavnikov, hkrati pa so Butalci prav alternativa tako izvoljenim predstavnikom ljudstva, tisti, ki enkrat na leto prevzamejo oblast in jo obrnejo na glavo.

Kdo so torej Butalci? O nastanku butalskih zgodb in njihovi navezavi na Butalce spregovori Milčinski v samih butalskih zgodbah:

*Seveda Tepančanom ni vsega verjeti. Tepančani niso dosti manj nego hribovci in jedo ovseni kruh, zato jih zmerjajo za „ovsenarje“. [...] Butalci jih zaničujejo [...] Tepančani seveda ne molče in so spravili v svet prečudne vse historije o Butalcih, kakršne bomo še slišali.* (Milčinski, 2015a, 9–10)

Butalske zgodbe so ubesedili in spravili v svet Tepančani. A Tepančanom ni ravno vsega verjeti, vsaj tako bi bilo potrebno sklepati po butalskih poročilih o Tepančanih. A Butalce bi težko imeli za najbolj resnicoljubne, kot taki se vsaj ne kažejo, če sklepamo o njih na podlagi butalskih zgodb, ki temeljijo na tepanskem poročanju ... Tako se torej vrtimo v krogu. Opazovalec in opazovano si ves čas menjata vlogi in pri tem ne eden ne drugi ne stojita na prav trdnih tleh. Čeprav smo, ko vzamemo v roke butalske zgodbe, opazovalci avtor in bralci, Butalci, Tepančani in krog, v katerem se vrtijo, ko poročajo eden o drugem, pa opazovano.

A butalski epistemološki krog nas nagovarja, ker pod vprašaj postavlja odnos med opazovalcem in opazovanim ter tezo o objektivnem opazovalcu in sveti resnici. Odnos med Tepančani in Butalci tako lahko prenesemo tudi na odnos med bralci in *Butalci*.

Tepančani so v zgodbah predstavljeni kot Butalcem bistveno podobni, a hkrati prav kot tisto drugo v odnosu do katerega se konstituirajo Butale. Z njimi Butalci tekmujejo, od njih prevzemajo navade in novotarije, z njimi trgujejo, oni spremljajo butalske prigode in se jim posmehujejo, kadar se te bolj nesrečno odvijajo.

Niso pa Tepančani edini drugi v butalskih zgodbah. Če so Tepančani butalski drugi jaz, pa „grozanski razbojnik Cefizelj“ izstopa iz sistema. Pravzaprav Cefizelj sam pride v Butale zaradi butalskega policaja:

*V Butalah so imeli občinskega hlapca, ob delavnikih je goved pasel in lenobo, ob nedeljah in praznikih pa si je na glavo poveznil kapo, ta kapa je bila rdeče obšita, v roko je vzel helebardo ali sulico, in je bil policaj, strah vseh tolovajev.*

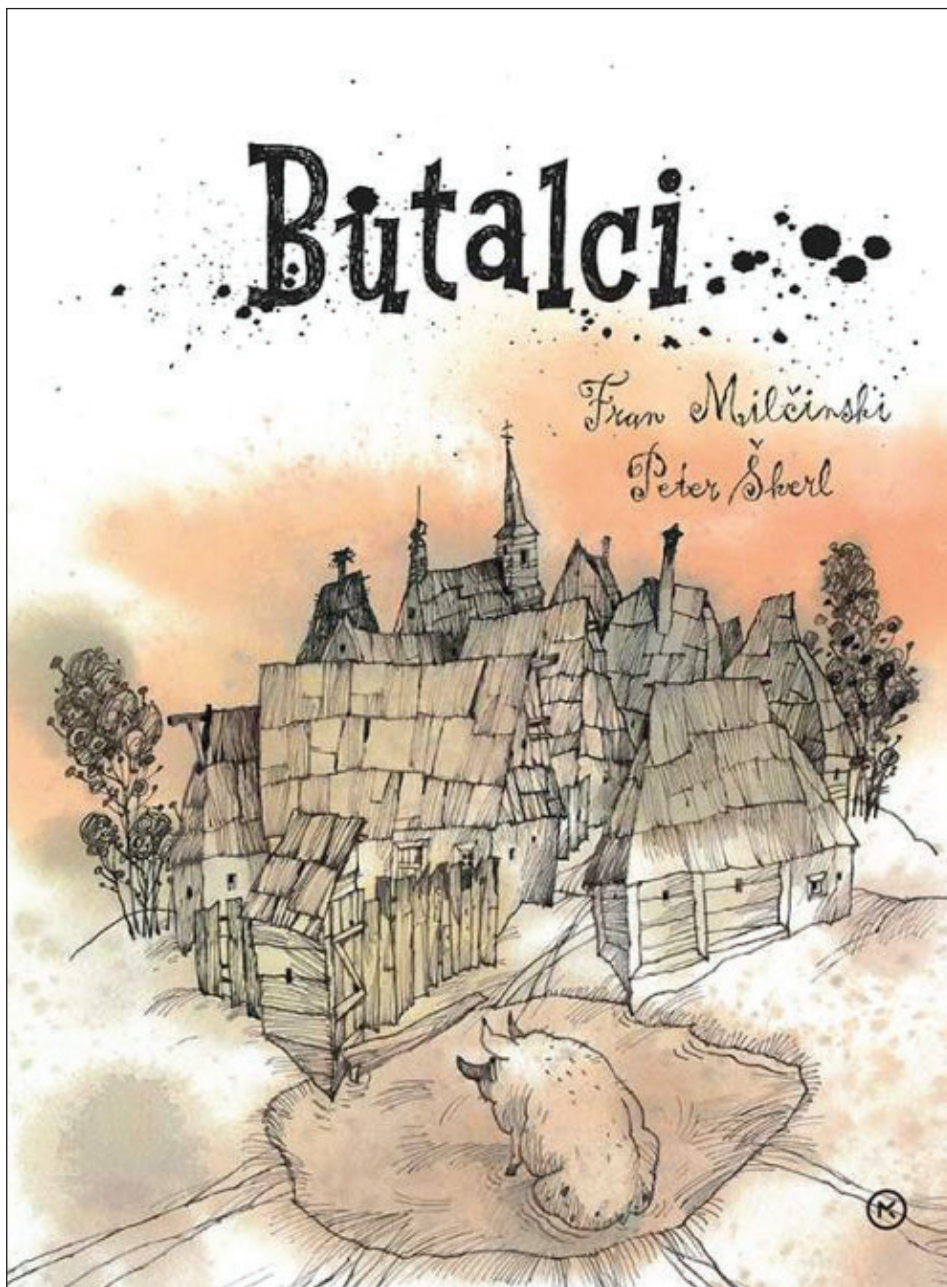
*O tem policaju je slišal tudi grozanski razbojnik Cefizelj, ki so pravili, da je že sedem ljudi zadušil in tri ženske. Pa je zasrbelo Cefizlja, da si gre ogledat policaja, in je bilo tisto nedeljo, ko obhajajo v Butalah vsakoletno žegnanje in pobjo, pa je šel v Butale in se nastavil policaju tik pod nos. (Milčinski, 2015a, 36)*

Ni presenetljivo, da je *Butalski policaj in Cefizelj* ena od najbolj uveljavljenih butalskih zgodb. Milčinski že začne zelo posrečeno, z množico postopkov, ki se učinkovito povežejo v nonsensni učinek: od motiva zamenjave identitete, ki je vezana na nekaj tako banalnega kot je rdeče obšita kapa, do podvajanj („helebardo ali sulico“), nasprotij („grozanski razbojnik Cefizelj“, pri čemer, kot ugotavlja Simoniti, Cefizelj verjetno izhaja iz nemškega ‚Fussel‘ za krpico, kosem iz blaga, mucko, od koder izhaja tudi iz nemščine prevzeti ‚fizel‘ ali ‚fizelj‘ za nekaj majhnega, malenkost, košček – na primer za fizlja, najmlajšega od sedmih kozličkov v pesmi Svetlane Makarovič (Makarovič, 2019, 74)) in sopostavitvev nadpomenke in podpomenke („sedem ljudi in tri ženske“), če naštejemo le nekatere.

Grozanski razbojnik Cefizelj torej pride v Butale, da bi si ogledal Butalce, natančneje njihovega policaja, ki je njegov protipol, pravzaprav pajdaš, nenazadnje skozi celo zgodbo skupaj hodita po koruzne hlebčke.

Razbojnika Cefizlja srečamo v še eni butalski zgodbi, in sicer v *Razbojnik Cefizelj in občinska blagajna*, kjer Cefizelj okrade občinsko blagajno, da bi si privoščil enega od nagnusno dobrih hlebčkov (pri tem pa pusti »potrdilo, spisano na občinski papir, da je res vzel občinsko blagajno in jo hvaležno potrjuje« (Milčinski, 2015a, 66)). Policaj ga sicer zgrabi, a ga Cefizelj ne spusti, k županu (ali pa v zapor) se mu pa tudi ne gre. Nazadnje policaj Cefizlju ponudi tolar, da bi ga ta izpustil: »in ga je Cefizelj milostno pustil in mu naročil, naj tolar nese županu,





Slika 3: Naslovnica *Butalcev* Frana Milčinskega z ilustracijami Petra Škerla v izdaji Mladinske knjige iz leta 2017.



da ne bo občina čisto suha. Groš za nov šparovec pa je kar iz svojega primaknil Cefizelj, grozanski razbojnik.« (Milčinski, 2015a, 68).

Takšne vrste je grozanski razbojnik Cefizelj, tisti, ki poskrbi za dinamiko v Butalah, s tem ko zbeži pri enih vratih, a kmalu spet pride v Butale pozdravit policaja; ali pa s tem ko razbije blagajno in ukrade denar, a že čez nekaj strani plača za novo blagajno in poskrbi za tolar v njej. Cefizelj ima vlogo tricksterja ali sleparja, tistega elementa iz cikličnih sistemov oziroma arhaičnih religij/kultur/mitologij, ki poganja sistem s tem, da vseskozi moti ustaljeni red. Cefizelj je tako poimenovani znani tujec, paradigma komičnega junaka, o katerem v *Ciklični veri popularne kulture* zapiše Izar Lunaček:

*Komični junak tako vedno nastopa kot nekaj obrobnega, nekaj kar je od domačega ravno toliko oddaljeno, da se nanj še lahko nanaša, a kar je obenem dovolj tuje, da lahko domače dekonstruira s svojo, našemu zunanjo logiko. [...] Smešni lik je s skupnostjo povezan antagonistično in uteleša njeno zunanje bistvo: je obenem komičen – krši naše norme, je izključeni tujec – in junak; posvečeni singularni zastopnik naše kulture.* (Lunaček, 2010, 85)

Trickster je skupen zgodbam iz ljudske tradicije širom po svetu, od Kojota v Severni Ameriki, do pajka in želve v afriških zgodbah. Najdemo ga v starogrških mitih, nordijski mitologiji in zgodbah Svetega pisma. Po drugi strani pa gre za lik, ki poganja marsikatero sodobno zgodbo, pa naj gre za film, predstavo ali knjigo. V vseh teh okoljih je praviloma nosilec komičnega, ki pa bralcu/gledalcu/poslušalcu hkrati omogoča vpogled v ustroj družbe in naravo svetega v njej. Je tisti, ki kot izobčenec so-konstituira družbo samo in njeno samorazumevanje (glej npr. Odom, 2013; Scheub, 2012; Lunaček, 2010; Hyde, 1998; Omowoyela, 1997; Hynes & Doty, 1993). Povezava lika Cefizlja z vlogo tricksterja tako ponuja izhodišče za prihodnjo primerjalno analizo, ki bi lahko omogočila še bolj poglobljeno razumevanje *Butalcev*, a hkrati s svojo kompleksnostjo bistveno presega okvir pričujočega prispevka.

Hkrati pa nam povezava Cefizlja z likom tricksterja in razumevanje njegove vloge v butalskih zgodbah pomaga tudi pri odgovarjanju na vprašanje, kdo so Butalci. Čeprav je jasno, da Cefizelj od vseh butalskih likov najbolj ustreza vlogi junaka, se z njim bralci ne identificirajo, mi smo Butalci/butalci in drugi (npr. politiki) so Butalci/butalci, Cefizelj pa je večni Drugi ob katerem se naša butalskost šele izkristalizira.

Lunaček v svoji monografiji kot enega od klasičnih motivov komičnega, pa naj gre za komično znotraj ciklične kulture ali pa znotraj sodobne popularne kulture, predstavlja cirkulacijo dobrin, prignano do konca v abstraktni cirkulaciji denarja. In prav takšno cirkulacijo spremljamo tudi v *Butalcih*. Cefizelj se znova vzporedi s kolegi tricksterji od grškega Prometeja, ki pretenta Zevsa, mu ukrade ogenj, poruši stari red in s tem vzpostavi svet kot ga poznamo, do Henryja Perkinsona iz filma *Funny Money* (Basil et al. & Greif, 2006), enega od številnih likov iz

popularne kulture, ki ob zamenjavi kovčkov s premeščanjem kovčka z denarjem poskrbijo za dinamiko, komiko in nenazadnje za novo delitev dobrin. Pri tem so Butalci umeščeni v časovno zelo ohlapno definirano realnost, kjer potrošništvo (še) ni na ravni sodobne družbe in prasimbol – denar še ni povsem del sistema, nenazadnje večino časa počiva v lončeni občinski blagajni. Zato da se osvobodi, je potreben komični tujec, ki blagajno razbije, a jo na koncu nadomesti z novo. Tako se postopek lahko ciklično ponavlja v nedogled. »Če dar tvori stabilno simbolno vez med člani skupnosti, jo kraja in trgovanje razkrajata in rušita družbeno ravnovesje – vendar pa imata kot prasimbolni dejavnosti obe opraviti ravno s presežkom, ki stoji na izvoru kulture« (Lunaček, 2010, 264). Cefizelj je tisti, ki vedno znova ruši red v Butalah in ga hkrati pomaga vzpostavljati nazaj. Je trickster, znani tujec, nosilec komičnega.

Zdi se, da je Milčinski pri pisanju *Butalcev* izhajal tudi iz ustroja ljudskih zgodb, iz njihove kompleksnosti, ki omogoči tudi komično. Tisto komično, ki se prenaša naprej v popularno kulturo in ki ga še danes le delno razumemo. Navsezadnje, ali sploh lahko do konca razložimo komično ali se nam nek nerazložljiv ostanek vedno že ne izmakne, mi pa, če rinemo predaleč za njim, ostanemo z nečim tako banalnim kot je razložen vic?

### Kdo so torej Butalci?

V spremni besedi k *Izbrani mladinski besedi Frana Milčinskega*, prvi knjigi tipa zbranih del, v katero so vključeni tudi *Butalci*, urednica in avtorjeva hči Breda Slodnjak zapiše:

*Snov za Butalce so Milčinskemu dale šaljive zgodbe, ki jih ljudstvo pripoveduje o prebivalcih raznih krajev (o Ribničanih, Višnjanih, Žužemberčanih, Ižancih, Lemberžanih, Veržejcih, idr.) in s katerimi se ljudje med seboj dražijo in izzivajo.*

*Za Butalce je torej značilno, da so povsod doma [...] (citirano po Simoniti, 2015, 156).*

Simoniti takšnemu sklepanju Slodnjakove odločno nasprotuje:

*Žal niti to, kar pravi o snovi za Butalce, ne drži. Butalci pač niso zasnovani na klišejih, s katerimi se dražijo prebivalci posameznih krajev. Taka lokalna ozkost ne bi nikoli ustvarila stoletno trdoživega klasičnega besedila. (Simoniti, 2015, 157)*

Pa je taka kritika povsem na mestu? Zapis Brede Slodnjak je precej splošen. Čeprav navede nekatera konkretna imena krajev, vendarle govori o prebivalcih raznih krajev in zaključí, da so Butalci povsod doma. Ne gre torej za to, da bi Mil-

činski zasnoval Butalce po izboru klišejev, temveč prej za to, da črpa iz ljudskih šaljivih zgodb kot takih. Zgodb, ki sedaj niso več zgodbe o Ribničanih, Višnjanih, idr., temveč zgodbe o Butalcih, ki so povsod doma. In prav na ta način, predpostavljam, poustvari v butalskih zgodbah strukturo, ki je značilna za komično tako v ljudski kot popularni kulturi. Takšno tezo nenazadnje potrjujeta tudi študija Katarine Šrimpf, ki ugotavlja, da je moral Milčinski pri snovanju butalskih zgodb nedvomno izhajati iz ljudskega izročila, saj se v njih pogosto, čeprav v svežih obdelavah, pojavljajo znani motivi iz ljudskih pripovedi (Šrimpf, 2014, 465),<sup>13</sup> in poročanje samega Milčinskega, ki zapiše, da je zbirka *Tolovaj Mataj in druge slovenske pravljice*, v kateri so izšle tudi prve butalske zgodbe, izšla iz ljudskega blaga slovenskih pravljic (Milčinski, 1948, 12–13).

Zaključek, da so imele ljudske zgodbe vpliv na oblikovanje *Butalcev* je tako smiseln. Milčinski je ljudsko blago, ki ga je bolj neposredno vključeval v druga svoja dela (glej Milčinski, 2015b), pri tem pa sodeloval tudi z zbiratelji slovenskega pripovednega izročila (Šrimpf, 2014), dobro poznal. Pri tem pa, sklepam, ni šlo za analizo ljudskih zgodb in komičnega v njih (nenazadnje kot zapiše Milčinski sam, mu je pero pogosto kar samo teklo, da je spravilo misli iz glave, napisanega pa ni naknadno gladil in analiziral (Milčinski, 1948)), temveč za igro z jezikom, s strukturo, z motivi in povezavami med njimi, tako kot se pač komično praviloma poraja.<sup>14</sup> Kot trdi Lunaček: komično je po svojem bistvu ljudsko ter dedič najbolj značilnih motivov cikličnih religij (Lunaček, 2010, 61).

Za analizo *Butalcev* je relevanten tudi Lunačkov razmislek o odnosu med lastnim in tujim, na podlagi katerega se vzpostavlja vic. V cikličnih kulturah se neredko zgodi, da je tisti, ki iz kulture izstopa, prepoznan kot drugačen, poseben, magičen, a hkrati kot pozunanjenje njenega lastnega bistva. Je obenem komičen

13 Katarina Šrimpf v študiji izpostavlja, da podrobnejša analiza *Butalcev*, ki sicer veljajo za avtorsko delo, pokaže, »da je avtor kot predloge za nekatere od svojih zgodb nedvomno uporabil pripovedi iz ljudskega izročila.« (Šrimpf, 2014, 465). To pa je mogoče trditi zato, ker lahko večini butalskih zgodb določimo pripovedni tip po mednarodnem motivnem klasifikacijskem sistemu Aarne-Thompson-Uther (ATU). Ugotavlja pa, da ob primerjavi butalskih zgodb in možnih predlog iz ljudskega slovstva ugotovimo, da avtor ni posnemal stila pripovedovanja. Pri tem našteje nekatere stileme, ki jih lahko razumemo kot elemente nonsensa, npr. pogosto opisovanje podrobnosti. Analizo pripovednih tipov po ATU v Butalcih najdemo tudi v Šrimpf, 2013.

14 Šaljive zgodbe o prebivalcih posameznih krajev, v tuji literaturi označene tudi kot fabulati (Ellis, 1997) ali Schwank (Bausinger, 2007), poznajo povsod po svetu, na primer zgodbe o prebivalcih mesta Schilda (Wunderlich, 1983; Trümpy, 1983), za katere lahko sklepamo, piše Katarina Šrimpf, da tudi pri nas niso bile neznane. A kot je izpostavila že Barbara Simoniti in sem na več mestih že izpostavila tudi v pričujočem prispevku, *Butalci* niso zgolj šaljive zgodbe. Slednje Katarina Šrimpf (2013, 233) na primer opiše z definicijo Milka Matičetovega, ki jih opredeli kot posebno vrsto zgodb, »kjer je glavni ali celo edini element smešno, šaljivo« (1956, 121), njihova funkcija pa je kratkočasenje oz. zabavljanje poslušalcev (Matičeto, 1956, 121). Če *Butalce* beremo (le) kot šaljive zgodbe, spregledamo številne plasti tega dela, ki nas v pričujoči analizi še posebej zanimajo – od nonsensnih elementov, do temeljnih vprašanj, ki jih v *Butalcih* odpira Milčinski tudi z vključevanjem elementov, ki so bistveno ljudski.

in junak. Takšno vlogo so na primer v nekaterih kulturah imeli rudarji kot nosilci distinktnih ljudskih kultur. Rudarje se je ponekod prikazovalo kot mitološka bitja – škrate, pri čemer je posebej zanimivo, da so škrati sami vzeti iz rudarske folklore: rudar je »identificiran z mitološkim bitjem, ki ga je sam produciral kot svojega drugega, kot ne-sebe, a je bil ta od zunaj enostavno izenačen z njim.« (Lunaček, 2010, 243). Podobno velja za nastanek vicev o Škotih, nadaljuje Lunaček: ti v veliki meri temeljijo na vicih, ki so jih znotraj Škotske pripovedovali o prebivalcih mesta Aberdeen.

*Vic je vedno vezan na najbližjega tujca in identiteta tega je zato povsem določena z obsegom lastne identitete: izrazito lokalna ljudstva [...] se zato praviloma šalijo o svojih najbližjih sosedih, toda ko jih zgodovina na določeni točki zveže skupaj pod pokrov ene etnične identitete, bodo od sosedov te večje enote v celoti dojeti kot tisti člani te zaveze, ki ga imajo sami za najbolj smešnega. [...] Tudi, ko si Neškot izbere aberdeeniziranega Škota za svojega komičnega junaka, s tem Škotu ne odreka vrednosti, pač pa ga postavlja na privilegirano mesto zunanjega izrekanja resnice svojega sistema: svojo lastno notranjo skupušnost poznanji v Škota, po katerem je vsak neškotski skopuh komično označen za »škota«.* (Lunaček, 2010, 243)

Je ta premislek sedaj mogoče prenesti na *Butalce*? Povzela sem sklep Brede Slodnjak, da so Milčinskemu snov za *Butalce* dale šaljive zgodbe o prebivalcih raznih krajev. A njihove elemente je iz lokalnih pretvoril v obče ali pa vendarle v narodne.<sup>15</sup> Zanimivo je, da so kot Butalci/butalci v zunaj literarnem kontekstu redko (če sploh, osebno takega primera ne poznam) označeni posamezniki ali skupine izven meja slovenskega, bodisi kulturno, jezikovno ali politično določenega, prostora.

Lunaček protipostavlja tuje in domače, Škota in Neškota. V butalskih zgodbah sta taka protipola ohranjena, imamo Butalce in Tepančane, hkrati pa Cefizlja kot večnega drugega. V recepciji *Butalcev* pa take enoznačne delitve ni več: z Butalci se poistovetimo<sup>16</sup> in hkrati kot Butalce/butalce razumemo tisti del naše skupnosti, ki se iz nje izvzema, na primer (ali predvsem) državne voditelje (Štaudohar & Simoniti, 2015).

A tudi ko se samorazumevamo kot Butalci/butalci, gre za neko notranjo ambivalenco, predočimo si del sebe, ki ga razumemo kot butalski, kot tisto, kar je pač vedno z nami kot naša butalska narava (pri čemer kakršnokoli vrednotenje te naravi

15 V Butalcih sicer praviloma ne najdemo točnejših geografskih oznak, Butale so povsod. A zdi se, da je ta povsod vendarle nekje v slovenskem prostoru (pa naj bo določen jezikovno, kulturno, politično), Butalci se namreč po vino odpeljejo na Hrvaško (*Kako so se Butalci peljali po vino*), maslarica Žefa pa se pri policaju nauči malo jezika, ki ga govorijo ondotne gospe, da jim razloži, koliko zdaj stane maslo – „Cvajunddrajsik“ namreč (*Maslarica Žefa*).

16 To na primer izpostavlja oddaja *50 knjig, ki so nas napisale* – Fran Milčinski: *Butalci* (Hočevar, Sinko & Taufer, 2019).

razumem kot bistveno sekundarno) in kar lahko razumemo kot butalsko prav zato, ker primerjamo z nečim drugim, kar ni butalsko, kar se temu butalskemu izmika, to butalsko prepoznava.

Ko Simoniti izpostavlja, da se *Butalci* »po tematski plati vežejo na ljudsko slovstvo, razne zgodovinske in pravljичne povesti o ljudskih junakih«, eksplicitno izpostavlja Levstikovega *Martina Krpana* (Levstik & Smrekar, 1981). Na Martina Krpana se *Butalci* navezujejo posredno kot na prototip slovenskega ljudskega junaka – močnega, z zdravo pametjo, svojo voljo in željo po svobodi, lastnostmi, ki jih med drugim najdemo tudi med folklornimi in zgodovinskimi junaki (Cvetek, 2019).<sup>17</sup> Butalci se nemalokrat znajdejo v junaških okoliščinah: lovijo razbojnike, se pripravljajo na boj s Turki, lovijo medveda, a je njihova izpeljava akcije daleč od klasične. Hkrati pa ne nastopajo kot antijunaki. So izrazito ambivalentni, njihova komična tematizacija in nonsens, ki bistveno s seboj ne prinaša neke poante, ki bi jo morali vzeti za svojo, pa omogočata pretres fenomena junaškosti, ki ga zdaj lahko kritično prevprašamo.

A Simoniti ne izpostavlja le zgodovinske in pravljичne povesti o ljudskih junakih kot take, temveč eksplicitno »Levstikovega *Martina Krpana*, ki je tihotapil sol na kobili in bil oborožen s sekiro«. Martin Krpan je najbolj zadovoljen s svojo kobilico in si po zmagi nad Brdavsom ne želi drugega kot cesarjevega pisma, da bo lahko potem, ko bo zopet živel v svoji domači vasi, legalno tovoril angleško sol. Podobno so Butalci že v uvodnem odstavku v butalske zgodbe (ta se je prestavljal iz zgodbe v zgodbo glede na to, katere so nastopile v izboru) ponosni na svojo majhnost:

*Tri ure hoda za pustno nedeljo leži vas, pa ji pravijo mesto. Sredi vasi se cedi rjava mlakuža, ji pravijo potok. Ob obeh krajih mlakuže stojijo koče, jim pravijo hiše. Dve, tri hiše imajo nadstropja, takim hišam pravijo graščine. Ime je vasi Butale.* (Milčinski, 2015a, 7)

Tudi s soljo in njenim tovorjenjem imajo Butalci veliko dela. Po tem, ko jim pot po sol v Solimuri prinese cel kup težav, nenazadnje skoraj izgubo identitete, ko se po prihodu iz brivnice ne prepoznajo več, se Butalci odločijo, da bodo sol rajši sejali. Nič ni namreč boljšega od samozadostnosti:

17 Nenazadnje, kot v prispevku *Več kakor eni drugi človik* zapiše Ingrid Slavec Gradišnik, tudi v slovenskem prostoru ne moremo potegniti nedvoumnih ločnic med zgodovinskimi, mitološkimi, literarnimi in folklornimi junaki: »Med folklorne junake se uvrščajo zlasti posamezniki, ki so vtisnjeni v katero od oblik folklornega izražanja ali več njih. Ali: „Ljudski junak ni zgodovinska osebnost, temveč podoba ali reprezentacija te osebe v folklori“ (Seal & Kennedy White, 2013, xxix). Analogno velja tudi za literarne junake, ki so se folklorizirali, ali svetnike, ki so se ljudem posebej priljubili. V drugi smeri pa so bili „pravi“ ljudski junaki deležni literarizacije, vstopili so v film, na sodobna zabavna prizorišča in še kam. In zaradi tega postali morda še bolj folklorni.« (Slavec Gradišnik, 2019, 26).

*Pa so spomladi vsak okoli svoje koče prekopali rušo, jo povlekli in bogato zagnojili ter so vanjo posejali sol, da jo bo gospodinja imela kaj pri rokah kakor peteršiljček in drobnjak. [...]*

*Pa kar je pognalo in se tako lepo šopirilo, so bile same mlade koprive in nič drugega.*

*Pa so jih Butalci gledali in so jemali mlado perjiče na jezik: pošteno jih je opeklo! Zadovoljni so dejali: »Ajsa! Mlada je sol – že sedaj je tako ostra! Kako bo šele slana, hvala Bogu, kadar dozori!« (Milčinski, 2015a, 22)*

Imajo pa Butalci še en „krpanovski sindrom“. Čeprav se v večini zgodb smejimo Butalcem ali pa ob Butalcih, se situacija obrne, ko v Butale od zunaj pride predstavnik višje nad-butalske oblasti. Butalci so naenkrat še kako bistre pameti in ostrega jezika:

*Spreobrn timer se je Jurež Pismouk in potem rodil Anžeta Meketača, na široko znanega po svoji kozi, ki so pravili o njej, da je dajala vsak dan sedem rešet mleka. Sam sodnik iz graščine si ni mogel kaj, nego ga je ustavil na cesti in vprašal: »No, oče, ali ste že prodali tisto kozo, ki daje po sedem rešet mleka?« Pa se je Anže Meketač potuhnil, kakor bi ne poznal gospoda, in je odgovoril: »Prodal, prodal, davno prodal, tja čez mejo. Tam doli pa se je obrežila in storila osla, ki ga imajo zdaj v graščini za sodnika. Pa srečno, gospod!« (Milčinski, 2015a, 11)*

Pa imata, Martin Krpan svojo kobilico in zadoščenje, da je ugnal ministra Gregorja, Anže Meketač pa svojo kozo in zadoščenje, da je ugnal sodnika iz graščine.

Pri tem se zdi, da Milčinski odpira pot za problematiziranje slovenskih junakov, kakršnega na primer izpostavlja Anton Trstenjak, ki v Martinu Krpanu vidi prototip slovenskega junaka, ki sicer na Dunaju zmaga, a se zadovolji le s trohico, na kar se zadovoljen, brez kakršne koli ambicioznosti, vrne v svojo garaško revščino (Trstenjak, 1991, 194–195).

## ZAKLJUČEK

Težko bi rekli, da imajo *Butalci* danes trdno določeno mesto med klasiki z natančno definirano bralsko publiko. Že različne izdaje kažejo, na kako različne načine jih beremo.<sup>18</sup> Danes so *Butalci* del kanona, vključeni na primer v izbor *50 knjig, ki so nas napisale*, a hkrati skačejo iz njega kot tista knjiga, ki kanon

<sup>18</sup> Če naštejemo le nekaj izdaj, ki so izšle v zadnjem desetletju: *Butalci* v zbirki Knjiga pred nosom (Milčinski, 2011), *Butalci* z ilustracijami Uroša Hrovata pri založbi Karantanija (Milčinski, 2012), *Butalci* v zbirki Kondor (Milčinski, 2015a), slikaniške izdaje *Kako so si Butalci omislili pamet* (Milčinski & Razpotnik Donati, 2011), *V Butalah sejejo sol* (Milčinski & Razpotnik Donati, 2013), *Butalski policaj in Cefizelj* (Milčinski & Razpotnik Donati, 2015) ter *Kako sta se skušala Butalec in Tepanjčan* (Milčinski & Razpotnik Donati, 2016) in *Butalci* z ilustracijami Petra Škerla (Milčinski, 2017).





Slika 4: Ilustracija Ane Razpotnik Donati v slikanici *V Butalah sejejo sol po butalski zgodbi* Frana Milčinskega. Slikanica je izšla leta 2013 pri založbi Sanje.

prevprašuje, včasih tudi smeši (spomnimo se na poigravanje Frana Milčinskega s slogom in motivi iz drugih knjižnih del). So znotraj in zunaj – ne tako drugače kot Cefizelj, butalski trickster.

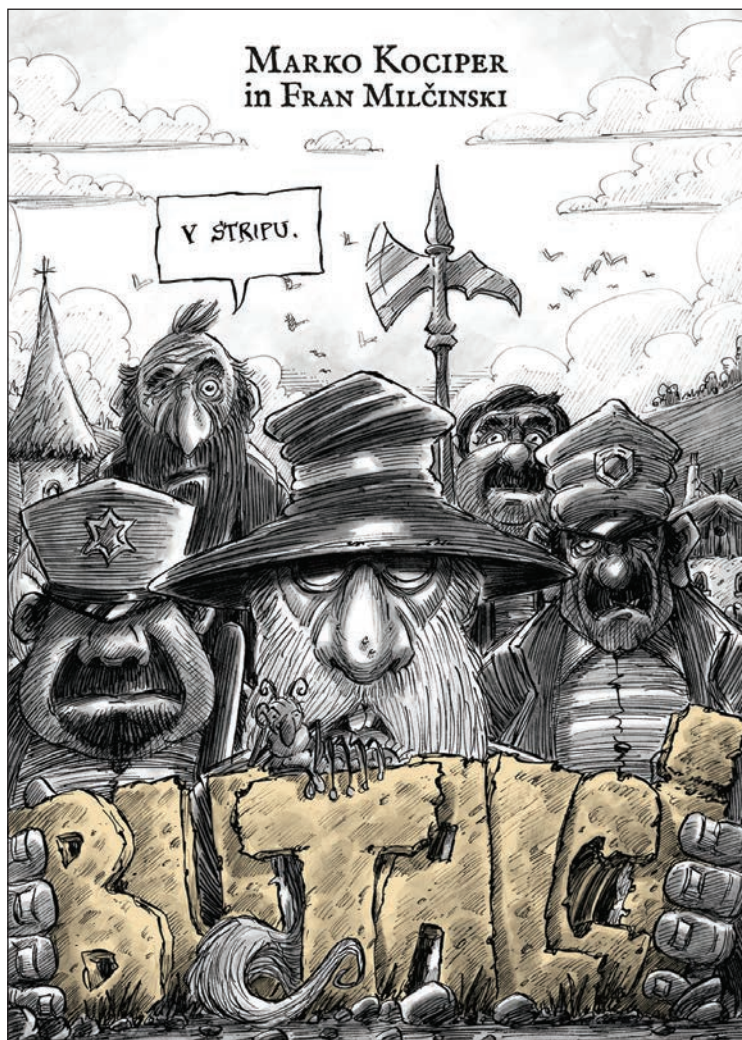
Butalci prinašajo številne reference (od Svetega pisma, do Cankarjevih del in Levstikovega *Martina Krpana*) in odpirajo različna vprašanja (od drezanja v epistemološke zagate do vprašanja drugega, Drugega in lastnega), pri tem pa ne postavljajo zakoličenih poant, pa čeprav so jih bralci v *Butalcih* pogosto iskali in najdevali. Že motivika in struktura besedil, predvsem pa slog pisanja Milčinskemu omogočijo, da pred vsakokratnega bralca postavlja ogledalo. Podoba v ogledalu pa je odvisna od opazovalca samega: bo v njem zagledal svojo lastno podobo, morda razširjeno ali razpotegnjeno, bo mimo sebe v ogledalu zagledal svoje okolje, svojega drugega, ali pa bo kot Alica preprosto stopil skozi ogledalo v drug svet. Pri tem prisopodoba z ogledalom nikakor ne pomeni, da bi Milčinski z *Butalci* prinašal klasične paradije, ki nam kažejo podobo lokalnega prebivalstva z vsemi njegovimi napakami. Avtor se z bralcem poveže z različnimi nitmi, s katerimi nakazuje pomen, bralec pa jim sledi, a iztek te poti (kar je nenazadnje značilno za nonsensna besedila) nikakor ni enoznačen.

*Butalci* so stopili v zunajliterarni prostor, v raznolike pore družbenega življenja, ki so si različne, tako kot so bila skozi stoletja raznolika branja *Butalcev*. Hkrati pa se vsako novo branje *Butalcev* vedno znova odvíja tudi v tem družbenem prostoru. Ko prebiramo *Butalce*, nismo v branju združeni le bralci in besedilo, temveč hkrati tudi odmev besedila v družbenem prostoru, ki tako ali drugače vpliva na našo recepcijo.

Pa je smiselno med besedila, ki vplivajo na samorazumevanje družbe in posameznika znotraj nje, postavljati besedilo, ki je v svojem bistvu komično? Še kako! Komika *Butalcev* je vedno znova aktualna tudi ali prav zato, ker je tako večplastna, ker dreza v temeljna vprašanja (o drugem, o svetem, o razumevanju samega sebe, itn.). Kot komično besedilo rinejo v vse, vse prevprašujejo, vseposod izpostavljajo prikrita nedoslednosti in tako »v sebi nosi[jo] neko latentno filozofskost.« (Lunaček, 2010, 293).

*Butalci* se vseskozi stikajo s premislekom temeljnih vprašanj o tem, kam gremo in zakaj, a so pri tem znova bistveno ambivalentni. Kot komično besedilo *Butalci* nobenega od teh vprašanj ne jemljejo povsem resno. Simoniti v svojih pretresih *Butalcev* izpostavi, da se Milčinski v *Butalcih* loti tudi tem, ki so za nonsens „prepovedane“ (a v literaturi ni ničesar takega kot zares prepovedano) – smrti in vere, svetega. A tudi te obravnava brez čustvene vpletenosti, kar je značilno za nonsens: Jernaču pač odleti glava, oziroma bolje rečeno Butalci niso čisto gotovi, mu je glava odletela, ali je že prej, preden je odšel k medvedu v jamo, ni imel (*Jernač brez glave*).

Po drugi strani pa prav v *Butalcih* Milčinski vsa ta vprašanja jemlje še kako resno, ne resno v smislu nasprotja smešnemu, temveč resno v smislu prepoznanja ključnosti teh vprašanj. V *Butalcih* se vrže v pretres teh vprašanj brez varoval, odpove se družbenim normam, ki so povezane z njihovo obravnavo,



Slika 5: Butalci v stripu (Kociper & Milčinski, 2020).

in jih bralcu nemalokrat uspe predočiti gole, prav take kot so oziroma se nam kažejo. Vsakič, ko se nam pomen izmakne, ostanemo z lastnim premislekom ali pa iščemo naprej.

Izkaže se, da so *Butalci* tako po izbiri motivov kot po njihovi obdelavi, tako s svojimi referencami kot glede na njihovo recepcijo besedilo, ki v sebi nosi latentno filozofskost. So besedilo, ki bralcu vedno znova postavlja aktualna vprašanja o njem samem in njegovem okolju.



## BUTALCI BY FRAN MILČINSKI, THEIR RECEPTION AND IMPACT ON THE SLOVENIAN CULTURAL SPHERE

*Tina BILBAN*

Institute Nova revija, Vodovodna cesta 101, 1000 Ljubljana, Slovenia

e-mail: tinabilban@gmail.com

### SUMMARY

*From the start until today, Butalci have been popular among readers and have continued their life outside the text in other media, in our language, folklore, etc. However, literary critics have thoroughly analyzed the text only recently as Barbara Simoniti recognized them as a nonsense text. My hermeneutical analysis of Butalci, their context and readership, acknowledges her findings, while I also consider philosophical studies of humor and apply a phenomenological approach that always approaches the phenomenon in question within its changing context. In his writing, Milčinski often uses elements typical for folk tradition and storytelling: be it the language, structure of stories or specific topics. I propose that Butalci can be interpreted as a philosophical text that tackles some essential and existential topics: from the role of the other or of the hero, to the relation against the authority or sacred. I conclude that Butalci are essentially humorous and ambivalent text that cannot be conclusively analyzed.*

*Keywords: Butalci, Slovenian cultural space, Fran Milčinski, nonsense, Slovenian literature, humorous*

## VIRI IN LITERATURA

- 50 knjig, ki so nas napisale.** <https://www.50knjig.si/> (zadnji dostop: 01.07.2020).
- Abeles, F. F. (2009):** How Did Charles L. Dodgson View Non-Euclidian Geometries. *The Carrollian*, 23, 40–43.
- Attardo, S. (ur.) (2014):** *Encyclopedia of Humor Studies*. Los Angeles, Sage Publication.
- Bajec, A. et al. (ur.) (2014):** Slovar slovenskega knjižnega jezika. [www.fran.si](http://www.fran.si). (zadnji dostop: 11.06.2020).
- Basil, H. et al. (producenti) & L. Greif (režiser) (2006):** *Funny Money* (igrani film). ZDA, Castel Film Studios.
- Bausinger, H. (2007):** Schwank. V: Bausinger, K. & H. Ranke, (ur.): *Enzyklopädie des Märchens: Handwörterbuch zur historischen und vergleichenden Erzählforschung*. Berlin, New York, W. de Gruyter, 318–332.
- Bayley, M. (2009):** The Mathematical Meaning of Alice in Wonderland. *New Scientist*, 204, 2739, 38–41.
- Bilban, T. (2015):** Alice's Adventure in Scienceland. *Libri & Liberi*, 4, 2, 313–340.
- Cvetek, M. (2019):** Kofčárjov Štefan – bohinjski folklorni junak. V: Jezernik, B. & I. Slavec Gradišnik (ur.): *Močni, modri in dobri. Junaki v slovenski folklori*. Ljubljana, Znanstvena založba Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani.
- Ellis, B. (1997):** *Fabulate*. V: Green, T. A. (ur.): *Folklore: An Encyclopedia of Beliefs, Customs, Tales, Music, and Art*. Denver, Oxford, ABC-CLIO, 274–275.
- Gardner, M. (1993):** *The Annotated Alice*. New York, Wings.
- Gorenc, B. (2015):** Nonsens je limonov poljubček. *Otrok in knjiga*, 94, 59–72.
- Hočevár, D. (producent), Sinko, D. & L. S. Taufer (režiserja) (2019):** 50 knjig, ki so nas napisale - Fran Milčinski: Butalci (oddaja). Slovenija: Vertigo, RTV Slovenija, Invida. <https://4d.rtvsllo.si/arhiv/50-knjig-ki-so-nas-napisale/174624955> (zadnji dostop: 01.07.2020).
- Hyde, L. (1998):** *Trickster Makes this World: Mischief, Myth, and Art*. New York, Farrar, Straus and Giroux.
- Hynes, W. J. & W. Doty (ur.) (1993):** *Mythical Trickster Figures: Contours, Contexts, and Criticisms*. Tuscaloosa, University of Alabama Press.
- Jezernik, B. & I. Slavec Gradišnik (ur.) (2019):** *Močni, modri in dobri. Junaki v slovenski folklori*. Ljubljana, Znanstvena založba Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani.
- Kociper, M. & F. Milčinski (2020):** *Butalci v stripu*. Ljubljana, Forum Ljubljana.
- Levstik, F. & H. Smrekar (1981):** *Martin Krpan z Vrha*. Ljubljana, Mladinska knjiga.
- Lunaček, I. (2010):** *Ciklična vera popularne kulture*. Maribor, Aristej.
- Makarovič, S. (2019):** *Pesmi muce potovke. Ilustracije Marta Bartolj et al., spremna beseda Boris A. Novak & Žiga Kosec*. Ljubljana, Sanje.
- Milčinski, F. (1917):** *Tolovaj Mataj in druge slovenske pravljice*. Ilustracije Ivan Vavpotič. Ljubljana, Tiskovna zadruga.
- Milčinski, F. (1948):** *Cvetje in trnje*. Ljubljana, Slovenski knjižni zavod.

- Milčinski, F. (2000):** Smešne historije. Ljubljana, Mladinska knjiga.
- Milčinski F. (2011):** Butalci. Ilustracije France Podrekar, spremna beseda Miha Mohor. Ljubljana, Mladinska knjiga.
- Milčinski, F. & A. Razpotnik Donati (2011):** Kako so si Butalci omislili pamet. Ljubljana, Sanje.
- Milčinski, F. (2012):** Butalci. Ilustracije Uroš Hrovat, spremna beseda Miha Mohor. Ljubljana, Karantanija.
- Milčinski, F. & A. Razpotnik Donati (2013):** V Butalah sejejo sol. Ljubljana, Sanje.
- Milčinski, F. (2015a):** Butalci, integralna izdaja. Ilustracije France Podrekar, spremna beseda Barbara Simoniti. Ljubljana, Mladinska knjiga.
- Milčinski, F. (2015b):** Zbrane pravljice in pripovedke. Ljubljana, Sanje.
- Milčinski, F. & A. Razpotnik Donati (2015):** Butalski policaj in Cefizelj. Ljubljana, Sanje.
- Milčinski, F. & A. Razpotnik Donati (2016):** Kako sta se skušala Butalec in Tepanjčan. Ljubljana, Sanje.
- Milčinski, F. (2017):** Butalci. Ilustracije Peter Škerl, spremna beseda Pavle Učakar. Ljubljana, Mladinska knjiga.
- Matičetov, M. (1956):** Ljudska proza. V: Legiša, L. & A. Gspan (ur.): Zgodovina slovenskega slovstva. Ljubljana, Slovenska Matica, 119–138.
- Odom, D. (2013):** A Comparative Analysis of the Trickster Figure in Africa, the Caribbean, and North America. Honors Theses 270. [https://egrove.olemiss.edu/hon\\_thesis/270](https://egrove.olemiss.edu/hon_thesis/270) (zadnji dostop: 02.09.2020).
- Omowoyela, O. (1997):** Yoruba Trickster Tales. Lincoln, University of Nebraska Press.
- Podbevšek, K. (1975):** Stilotvorna sredstva v prozi Frana Milčinskega. Slavistična revija, 23, 2–3, 355–384.
- Pregl, S. (1974):** Spremna beseda. V: Milčinski, F.: Fridolin Žolna. Ljubljana, Mladinska knjiga.
- Pycior, H. (1984):** At the Intersection of Mathematics and Humour: Lewis Carroll's 'Alices' and Symbolic Algebra. Victorian Studies, 28, 149–170.
- Saksida, I. (2015):** Kaj je nonsens in kako učinkuje?. Otroci in knjiga, 94, 26–34.
- Salins, K. K. (2000):** Alice's Mathematics. The Carrollian, 5, 52–55.
- Scheub, H. (2012):** Trickster and Hero: Two Characters in the Oral and Written Traditions of the World. Wisconsin, University of Wisconsin Press.
- Schmidt, G. (2000):** Spremna beseda. V: Milčinski, F.: Smešne historije. Ljubljana, Mladinska knjiga.
- Simoniti, B. (1997):** Nonsens. Ljubljana, Karantanija.
- Simoniti, B. (2015):** Spremna beseda. V: Milčinski, F.: Butalci, integralna izdaja. Ljubljana, Mladinska knjiga.
- Slavec Gradišnik, I. (2019):** Več kakor eni drugi človek. V: Jezernik, B. & I. Slavec Gradišnik (ur.): Močni, modri in dobri. Junaki v slovenski folklori. Ljubljana, Znanstvena založba Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani.



- Svetina, P. (2015):** Nonsens in družbeni kontekst. *Otrok in knjiga*, 94, 35–44.
- Šrmpf, K. (2013):** Anekdote o Lemberžanih in vpliv ljudskega izročila na Butalce Frana Milčinskega. *Studia mythologica Slavica*, 16, 233.
- Šrmpf, K. (2014):** Butalci in Süha roba Frana Milčinskega med slovensko slovstveno tradicijo in avtorstvom. V: Žbogar, A. (ur.): *Recepcija slovenske književnosti*. Ljubljana, Znanstvena založba Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani.
- Študohtar, I. & B. Simoniti (2015):** Butalci z malo so danes sinonim za politike. *Delo*, 27. 11. 2015. <https://www.delo.si/sobotna/butalci-z-malo-so-danes-sinonim-za-politike.html> (zadnji dostop: 01.07.2020).
- Tigges, W. (1987):** *Exploration in the Field of Nonsense*. Amsterdam, Rodopi.
- Trümpy, H. (1983):** Die Hintergründe des Schwankbuchs von den Lalebürgen. V: Wunderlich, W. (ur.): *Wunderseltame Geschichten: Interpretationen zu Schildebürgern und Lale-buch*. Göttingen, Kümmerle Verlag, 88–120.
- Trstenjak, A. (1991):** Misli o slovenskem človeku. Ljubljana, Založništvo Slovenske knjige.
- Wilson, R. (2008):** *Lewis Carroll in Numberland: His Fantastical Mathematical Logical Life*. London, Allen Lane.
- Wunderlich, W. (ur.) (1983):** *Wunderseltame Geschichten: Interpretationen zu Schildebürgern und Lalebuch*. Göttingen, Kümmerle Verlag.

## IMPERIALNE MATERE IN SLOVENSKA NACIONALNA IDENTITETA

Ksenija VIDMAR HORVAT

Univerza v Ljubljani, Filozofska fakulteta, Aškerčeva 2, 1000 Ljubljana, Slovenija

e-mail: ksenija.vidmar@ff.uni-lj.si

## IZVLEČEK

*Prispevek analizira razmerje med spolom in nacionalizmom v primeru transnacionalnih »imperialnih mater«. Pojem imperialne matere opisuje zakonske sopotnice vladarjev večnacionalnih imperijev, ki so hkrati nosilke simbolne reprezentacije političnega telesa in njegove spolne reprodukcije. Študija se osredotoča na tri imperialne matere: dve iz zgodovinske formacije slovenskega naroda – Elizabeto, soprogo Franca Jožefa iz obdobja habsburške monarhije, in Jovanko, soprogo Josipa Broza iz obdobja socialistične federativne Jugoslavije – in Melanio, soprogo ameriškega predsednika in prvo damo ZDA (kot svetovne imperialne sile) iz aktualne zgodovinske situacije postsocialistične nacije. Teoretsko se vprašanje naslanja na feministično teorijo nacionalizma, pri čemer je v ospredju kritično prevrednotenje vprašanja »etnične« komponente reprodukcije nacionalne identitete.*

*Ključne besede: nacionalizem, spol, sovladarice, večnacionalni imperiji*

## MADRI IMPERIALI E L'IDENTITÀ NAZIONALE SLOVENA

## SINTESI

*Nel contributo viene analizzato il rapporto tra gender e nazionalismo in tre esempi di "madri imperiali" transnazionali. Il termine di madre imperiale designa le consorti dei regnanti degli imperi multinazionali quali portatrici della rappresentazione simbolica dell'organismo politico e della sua riproduzione sessuale. L'indagine si concentra sulle due madri imperiali collegate alla formazione storica della nazione slovena – Elisabetta, la consorte di Francesco Giuseppe, del periodo della monarchia degli Asburgo, e Jovanka, la moglie di Josip Broz, del periodo della Repubblica socialista federativa di Jugoslavia – nonché su Melania, la moglie dell'ex presidente americano e First Lady degli Stati Uniti (quale potere imperiale globale), come esempio collegato all'attuale situazione storica della nazione post-socialista. L'argomento preso in esame si impernia in termini teorici sulla teoria femminista del nazionalismo, mettendo in rilievo la rivalutazione critica della questione che concerne la componente «etnica» della riproduzione dell'identità nazionale.*

*Parole chiave: nazionalismo, gender, co-regnanti, imperi multinazionali*

## UVOD

V tem prispevku se sprašujem o odnosu med simbolnim materinstvom in nacionalizmom. V ospredje postavljam lik »imperialne matere«, to je zakonske sopotnice vladarjev v večnacionalnih »imperijih«, ki so zaznamovali zgodovino slovenske nacije. Kot študiji primera mi služita najprej Elizabeta, soproga Franca Jožefa iz obdobja habsburške monarhije, in Jovanka, soproga Josipa Broza iz obdobja socialistične federativne Jugoslavije. V drugem primeru izraz »imperij« uporabljam pogojno, v smislu lastnosti federacije kot večetnične kompozicije odprtih notranjih meja in multikulturnega modela pripadanja (Sutter Fichtner, 1997). Upoštevam tudi Titovo domnevno zgledovanje po habsburškem imperiju in tipu vladavine Franca Jožefa (Taylor, 1956). K obema likoma dodajam še Melanio Trump, prvo damo ZDA v obdobju 2017–2021. Slednja ne ustreza povsem liku slovenske simbolne matere, saj je njeno simbolno delo povezano predvsem z ameriško družbo (prim. Vidmar Horvat, 2021). Toda njena etnična pripadnost in, preden je prejela ameriško državljanstvo, pripadnost slovenski naciji v politično-pravnem smislu jo umeščata tudi v slovenski simbolni prostor. Prav tako v njenem primeru ne moremo govoriti o večnacionalnem zgodovinskem imperiju; lahko pa za namene analitske doslednosti primerjave uporabimo pojem imperija v politološkem smislu. Kot to možnost razvijata Negri in Hardt (2003), je namreč mogoče pojem imperija uporabiti tudi v smislu preobrazbe modela svetovnega gospostva v dobi (poznega) kapitalizma, ki temelji na ekspanzivnih strategijah širjenja moči in vpliva zunaj državnih meja svetovnih velesil oz. večnacionalnih korporacij. (Avtorja med tvorci sodobnega imperija na prvem mestu omenjata ZDA.) Uvodoma je pozornost kot ločeni študiji primera namenjena tudi Mariji Antoaneti.

Analiza pokaže, da so bile vse tri simbolne matere iz pretekle zgodovine – tujke po svojem etničnem izvoru – predmet javnega presojanja glede na njihovo uprizarjanje ženske spolne ustreznosti, in ne kulturno-identitetne skladnosti. Zelo podobne so tudi ugotovitve, ko gre za Melanio Trump v ameriškem kontekstu, v slovenskem pa je že na delu tipično etniciziranje nacije. Cilj je zato proučiti, kako se ženski imperialni liki skladajo s poznejšo moderno produkcijo nacionalnih fantazij pripadanja in identitete, ko je ženskam odmerjena vloga simbolnega, biološkega in kulturnega reproduciranja kolektiva in ko je ta zamejena s posebno etnično, rasno in razredno intersekcijo, vneseno na ozadje njene biološke telesnosti; in kako se dediščina »imperialnih mater« sklada z moderno teorijo nacionalizma in spola.

Teoretsko se analiza naslanja na postkolonialno postfeministično teorijo nacionalizma (Collins Hill, 1994; Kaplan, Alarcon & Moallem, 1999; Shome, 2011), pri čemer je v ospredju kritično prevrednotenje vprašanja »etnične« komponente reprodukcije nacionalne identitete; za področje nekdanje Jugoslavije se opiram na dela kritičnih feminističnih študij tranzicije (Jalušič, 1999; Mostov, 2008; Ramet, 1999). Moderne teoretske zaznave vpletenosti spola v nacionalizem in nacionalistični diskurz so sicer skope v poročanju o tej tematiki. Glavnina teorije, do prihoda feminističnih avtoric, se z nacijo ukvarja v smislu univerzalne »bratske skupnosti«.

pri čemer se pozornost pri kulturnem in političnem delu nacionalistov posveča predvsem moškim elitam in nastajajoči moški javnosti (za pregled glej Vidmar Horvat, 2013); razpravlja o medgeneracijskem konfliktu med očeti in sinovi (Smith, 1996), ko gre za transzgodovinski prenos dediščin nacije; ali pa se razpravljavci zadovoljijo s posplošeno idejo državljana, v ozadju katere brez večjih naporov zasledimo moško osredinjeni koncept modernega individua. Ta družbena pogodba, kot v svoji kritiki pravilno ugotavlja Carole Pateman (2016), izhaja iz zgodovinske situacije modernega patriarhata, ki politično emancipacijo ugnezdi v sočasno spolno podrejanje – spolno pogodbo, ki moškim omogoča, da prevzamejo upravljanje z javnimi zadevami, vključujoč plačano reprodukcijo življenja in politično vodenje, medtem ko ženskam (kot polsubjektom v tem pogodbenem razmerju) »preostane« neplačano skrbstveno delo v zasebnem.

Feministična kritika odpre pomembno vprašanje impliciranja spola, ko gre za reprodukcijo nacije – bodisi v biološko-populacijskem bodisi simbolno-kulturnem smislu. Manj pozornosti pa se je do nedavna posvečalo vprašanju, ali je nastanek nacije – tj. v modernističnem pomenu proces nacionaliziranja politične skupnosti (Anderson, 1998; Calhoun, 1993; Gellner, 1983; Smith, 1996) – nepreklicno odvisen tudi od nacionaliziranja ženske in njenega biološkega telesa. Z drugimi besedami, ali je za uspeh nacionalnega projekta, ki za svoj simbolno-kulturni in fantazijsko-identitetni obstoj potrebuje ideji »matere« in »očeta« nacije (kdorkoli se že znajde v objemu obeh likov, od dejanskih do mitoloških figur), nujno, da sta oba lika že tudi etnično določena, torej opredeljena po svoji etnični identiteti in pripadnosti? Ali pa je nemara ideja etnične čistosti, ko gre za reprodukcijo nacije, retroaktivna fantazija, ki jo poganjajo nacionalizmi sodobnega časa – in je bila v resnici v času nastajanja nacij manj prisotna komponenta nacionalnega zamišljanja?

V omejenem obsegu tega prispevka lahko ponudim samo nekaj nastavkov za razmišljanje. Moje študije primera bodo pokazale, da etnična pripadnost simbolnih starševskih figur nacije nima pomembne vloge pri zgodnjem zorenju nacionalne ideje. Nasprotno, kot bom na kratko povzela s primerom družinskih imaginarijev v času francoske revolucije, sta bili starševski figuri kralja in kraljice obglavljeni (dejansko in simbolno) zaradi njune idejno-duhovne neskladnosti z razsvetljskim projektom emancipiranja državljanstva, pri čemer so predstave o dobrih, ljubečih in pravičnih starših igrale pomembno vlogo projiciranja novega političnega reda. Vzporednico lahko povlečemo do Elizabete: bila je bavarskega porekla, kar je za avstrijski dvor zares predstavljalo problem – pa ne zaradi vprašanja etničnega porekla, temveč svetovljanske vzgoje, ki je je bila deležna v okolju svojega odraščanja. Tudi v tem primeru je bila duhovno-kulturna komponenta socioseksualnega reda pomembnejša od etnično-genealoške. Bavarka in avstrijska cesarica je brez etnično pogojenih zadržkov lahko postala kraljica Madžarske in deželo z njenimi ljudmi imenovala za svojo »pravo« domovino.

Tudi primera Jovanke Broz in Melanie Trump bosta razkrila, kako je današnji vodilni diskurz nacije (in nacionalistov), po katerem je reprodukcija – biološka, simbolna in kulturna – poslanstvo, ki mora imeti jasno etnično opredeljene nosilce in

nosilke, vsem ostalim pa se na poti k tej nalogi vrata poljubno odpirajo in zapirajo, v resnici proizvod etničnega zamišljanja, ki je premagal politično-civilni scenarij državljanstva. To pa ne pomeni, da je zmagoviti diskurz tudi v resnici triumfno sklenil tok zgodovine. Nasprotno, nacionalistično vpoklicavanje žensk dominantnih etničnih skupin k njihovemu reproduktivnemu poslanstvu (od ZDA do postsocialističnih regij jugovzhodne Evrope) pritrjuje tistim kritičnim teorijam, ki nacionalno-patriarhalni projekt proučujejo v luči nenehne krize – dokazujoč njegovo konceptualno skonstruiranost, zgodovinsko sfabriciranost in ideološko šibkost.

## ŽENSKI SPOL MED TEORIJO IN ZGODOVINO NACIJE

Ko gre za vprašanje spola, se feministična teorija nacionalizma osredotoča predvsem na vprašanje biološke reprodukcije nacije in z njo povezano državno nasilje nad reproduktivnimi pravicami žensk (Yuval-Davis, 2009). Izhodišče nacionalistične ideje ženske obveze do nacije je problem t. i. genetskega bazena nacije. V ospredju je torej vprašanje porekla: posameznik je lahko polnopraven član nacionalističnega projekta le, če je rojen v isti (genetsko-biološki) skupnosti. V ozadju predstave o čistosti nacije se v moderni zgodovini skriva vrsta dejanskih politik nasilja, od »pravila ene kaplje«, ki je zaznamovalo rasistični diskurz v ZDA v 20. stoletju, do evgenike (v ZDA, v Nemčiji pod okriljem nacističnega projekta Lebensborn ali na Slovenskem (Cergol Paradiž, 2015)) in politik prisilnih sterilizacij ter prepovedi pravice do abortusa – kot dveh radikalnih nasprotij na isti daljici nasilnega upravljanja z ženskim telesom in njegovim reproduktivnim potencialom.

Ženske se torej najprej dojema kot biološke proizvajalke otrok/ljudi, in v tem smislu tudi nosilke življenja skupnosti (Mostov, 2008; Yuval-Davis, 2009). Toda njihova biološka funkcija sama po sebi ne more biti izključna tarča nacionalistov, saj bi, če bi upoštevali samo to dejstvo, v zgodovini ne imeli opraviti tudi z izrazito selektivnim odrejanjem, katera od različnih skupin žensk sme prispevati k življenju skupnosti in katero med njimi se od takšnega reproduktivnega dela odganja. Ob biološki »čistosti« se v ženskem telesu zaznava tudi kulturni in simbolni kapital. Simbolni kapital pomeni reprodukcijo socioseksualnega patriarhalnega reda, po katerem se ženski pripisuje esencialistično bližino z naravo, moškemu pa zavetje v kulturi. Naloga žensk v tem smislu je, da kot matere izvajajo delo materinjenja (Chodorow, 1978), ki bo potomcem in potomkam v zavest (in nezavedno) jasno ugnezdilo razumevanje spolnega režima in subjektne pozicije, ki jo v njem zasedajo. Kulturni kapital korenini v ideji prenosa tradicije z generacije staršev na generacijo otrok, pri čemer je ženski kot primarni skrbnici v družini (in tudi tisti, ki dejansko z otroki prebije največ časa) naloženo, da to tradicijo skrbno zavaruje s plaščem avtentičnosti in kulturne nekontaminiranosti.

Glavnina zgodnje feministične kritike se ob vprašanju reproduktivnih pravic žensk opira na liberalnofilozofsko tradicijo individualnih in človekovih pravic (Yuval-Davis, 2009). Postfeministične avtorice, ki v svoje razprave vključujejo nezahodno perspektivo, izpostavljajo, da je takšno »individualiziranje« družbeno

in kulturno zamejeno z zahodocentrično perspektivo, ki pozablja na biopolitike zatiranja *skupin* žensk, torej etničnih in rasnih manjšin, katerih izkušnja sodelovanja v nacionalističnih projektih je bistveno drugačna od belopolitih žensk, zaznamovanih s privilegiji rase in (srednjega) razreda. Tu ne gre samo za vprašanja reprodukcije nacije, pač pa tudi polnopravnega kulturnega in političnega članstva v njej. Medtem ko velja, da so ženske v zahodnem patriarhatu biološke, kulturne in simbolne matere nacije, velja tudi obratno: materinstvo je kraj, ki določi rasno, razredno in etnično identiteto nacije (Shome, 2011). Nacionalno materinstvo ni samo oblika ospoljenja ženskega telesa, pač pa tudi področje njenega rasializiranja (Glenn, 1999, 7). Moderne politične skupnosti so prežete s torišči spolne, rasne in etnične identitete (Kaplan, Alarcon & Moallem, 1999), kjer se za izhodišče jemlje idealizirani model materinstva, kot ga je mogoče izpeljati iz izkušnje bele ženske srednjega razreda. Iz tega modela se nato določi še državljanski model, v smislu, da se iz ideje nacionalnega materinstva rojevata tudi kulturna identiteta in spolno državljanstvo.

Če povzamemo: moderna politična skupnost vznikne iz sočasne potrditve in zanikanja spolne in rasne razlike. V postmodernem obdobju, začevši z družbenoekonomskimi spremembami od sedemdesetih let prejšnjega stoletja dalje – zaznamovanimi s feminizacijo migracije in z množičnim odhodom žensk srednjega razreda iz gospodinjestev na trg plačanega dela –, ta paradoks hkratnega utrjevanja in zanikanja postane viden. Posebno po razpadu kolonialnega sveta, vključno s kolapsom sovjetskega in jugoslovanskega imperija, prepletenost modernega nacionalizma z razredno in rasno-etnično anatomijo materinjenja nacije stopi v prvi plan javnega zaznavanja; in s tem tudi spolnih in rasnih nelagodij zahodnega (belega) patriarhata (Shome, 2011). Ali je tedaj mogoče iz te kronologije razkrivanja spolnih, rasnih in etničnih kontradikcij reprodukcije nacije nacionalistični projekt opisati kot dejansko – in bistveno – pogojen z idejami etničnega prekrivanja med materinstvom in politično skupnostjo? Da je, z drugimi besedami, rojstvo nacionalnega čuta (identitete in pripadanja) odvisno od zaznave, da je reprodukcija nacije vselej že tudi etnična reprodukcija?

Seveda lahko takoj odgovorimo, da to ne drži – in se pri tem opremo na teorijo dveh poti nacionaliziranja skupnosti: francosko republikansko, utemeljeno na ideji civilno-državljske pripadnosti (in z izrazito jasnim zavračanjem etno-kulturne identitete kot temelja pripadnosti), in srednjeevropsko (nemško), ki protežira kulturo – skupaj z jezikom, tradicijami, leposlovjem in umetnostjo širše kot temeljem civiliziranja v državljanstvo. To je upravičena utemeljitev. Hkrati pa s sklicevanjem na dve politični tradiciji zlahka naredimo miselni preskok k trditvi, da v civilno-republikanskem modelu ni prostora ne za rasializacijo ne etnicizacijo ženskega reproduktivnega telesa. Temu, kot zlahka vidimo na primeru sodobnega ksenofobnega populizma v Franciji, ni tako. Zanikanje rasne ali etnične identitete kot temeljev pripadnosti politično-državljski skupnosti v nobenem primeru ne izključuje rasnega artikuliranja nacije; niti, kot bomo videli, v teh naporih ženske ne pušča ob strani svojih bojev.



## PREZGODOVINJENJE NACIONALNEGA PROJEKTA

Predstava, da nacija za svoj obstoj potrebuje etnično »čiste« akterke biološke in kulturne reprodukcije, je produkt retroaktivnega fantaziranja. V času »prebujanja narodov« in nacionaliziranja političnih skupnosti v Evropi so bili etnično-identitetni elementi nacionalnega patriarhata ospoljeni, ne pa tudi etnicizirani. To ne pomeni, da v kolektivni zavesti niso domovale predstave o tujcih in tujkah, toda ideja tujstva je imela drugačno anatomijo od te, ki smo jo sprejeli v 20. stoletju. Tujec je bil zagotovo opredeljen kot Drugi, kot nekdo, ki torej prečka meje skupnosti in s prehodom razgiba navidezno zatišje kolektivnega življenja. Toda predmoderni koncept meje je bistveno drugačen od modernega, zaznamovanega s teritorialnostjo suverenih nacionalnih držav. Četudi je res, da se proces državnega zamejevanja začne z vestfalsko pogodbo (1648), ta še nekaj stoletij ni vseboval preprek in regulacije ljudskih migracij, zlasti ne imigracij. (Večja skrb je bila namenjena emigriranju, v strahu pred izgubo delovne ali vojaške sile, medtem ko so bile imperialne države še kako zainteresirane za organiziran transport in odprto pot trgovini s suženjsko delovno silo in drugimi »soimperialnimi subjekti«.) Kot poudarja Sharma, je bila šele »nacionalizacija držav tista, ki je vodila k uporabi razlikovalnih kategorij razreda, 'rase', spola in spolnosti kot kriterijev (nacionalnega) družbenega članstva« (2014, 421–422). Pa tudi še potem usoda tujca ni bila povsem enoznačna. Tako Simmel kot Shutz, dva vodilna sociologa na prehodu v 20. stoletje, sta tujca opredelila kot neznanca, ki prihaja iz drugih krajev, se poskuša bodisi asimilirati ali integrirati v deželo prihoda in s svojo prisotnostjo, kot opazovalec z razdalje, v novo okolje prinaša tudi pomembno mesto refleksije in kritične presoje. Za oba sociologa je tujec moški, toda noben ga ne percipira kot grožnjo. Tujec je samotni popotnik (Bauman, 1996), ob koncu stoletja pa se grožnja Drugega uteleša predvsem v množicah. Te pa imajo, po vodilnem razpihovalcu razredne paranoje Le Bonu, značaj ženske; so iracionalne, instinktivne in notranja nevarnost morali uglašene družbe.

Tudi ideja, da mora nacija obstajati v prostoru z jasno postavljenimi mejami, tako zunanjimi kot tistimi, ki življenje skupnosti razpolovijo na javno in zasebno sfero, je produkt nacionalnega projekta in njegove spolne pogodbe, ne pa njegov pogoj. Zamisel, da nacionalna »družina« posnema ideal gospodinjstva srednjega razreda, kjer je moški tisti, ki preči meje doma in družine, ženska pa je tista, ki varuje prag domovanja, je specifična zgodovinska projekcija. Ideal sedentarne gospodinje, ki vzdržuje meje zasebnega, je veljal le za privilegirane sloje žensk. Na svojih domovih so, ko je šlo za naloge materinjenja, sprejemale dovilje. Dovilje so bile lahko ženske iz nižjih slojev ali temnopolte; v ZDA se jih je držala stigma nečistosti in neustreznosti, v Veliki Britaniji so bile čislane in za svoje delo dobro plačane (Wolf, 2018). Materinstvo v tem času resda postaja predmet mitologiziranja in utrjevanja patriarhalnega družinskega ideala srednjega razreda, a ne v tolikšni meri, da skrb za otroke ne bi bila prepuščena Drugemu, torej ženskam, ki tako po razredni kot rasni ali etnični pripadnosti niso sodile v ta ideal.

## ARISTOKRATSKA DEGENERACIJA, REPUBLIKANSKA VRLINA

Prečkanje meja do prihoda nacionalistov tudi ni dojeno kot problematično, ko gre za vladarski sloj. O tem pričata lika dveh migrantskih mater svojega časa, ki ju veže skupno pripadanje avstrijskemu dvoru: Marijo Antoaneto in Elizabeto. Če začnemo s kronološko zgodnejšo: hči Marije Terezije in Franza Jožefa se je morala kot 14-letno dekle, po dogovoru med avstrijskim dvorom in Burboni, odreči svoji domovini in podati na pot v zakon s francoskim kraljem. Prečkanje meje je vključevalo simbolno iniciacijo v novo domovino, ki se je odvijala na nevtralnem nemškem ozemlju na otoku reke Ren v bližini Kehla. Tam so za ta namen postavili leseno kabino, v katero je deklica vstopila kot Avstrijka Marija Antonija, izstopila pa kot Francozinja Marija Antoaneta (Thomas, 2001). Obred je lojalnost novi domovini izkazal s preoblačenjem, nekakšno predhodnico sodobnega »naturaliziranja« v novo državljanstvo. V manj kot desetletju je imigrantsko dekle zasedlo simbolni prestol »zlobne kraljice«. Do revolucionarnega vrenja je bila že obtožena egoizma in obsedenosti z videzom, zarotništva z namenom, da bi odstranila kralja in prevzela nadzor nad dvorom, in spolnega prevratništva, vključno z lezbištvom in incestom (Fraser, 2001). Delno je bil njen lik rehabilitiran šele stoletje in več pozneje. A tudi zgodovinar habsburškega dvora Stefan Zweig, ki ji je v svojem biografskem portretu iz leta 1932 naklonil vsaj malo simpatij v smislu, da je bila zgolj »navadna ženska«, je zapisal: »ne preveč sposobna pa tudi ne preveč neumna; niti ogenj niti led; razbremenjena kakršne koli želje, da bi delala dobro, pa tudi najdlje od potrebe, da bi delala zlo; povprečna ženska včerajšnjega, današnjega in prihodnjega dne« (Zweig, 1984, xi–xii). Zweig je verjel, da je bila prisiljena v »neprostovoljni sprejem heroične vloge« (Zweig, 1984, xiv); če bi lahko polno izživel svoje materinstvo, sklene, bi jo čakal »normalen izhod« v zrelo ženskost (Zweig, 1984, 143).

»Primer Marije Antoanete v izjemnem obsegu razkriva sovraštvo in strah, ki ga uteleša <temni kontinent> ženskosti,« piše Chantal Tomas (Thomas, 2001, 11). Thomasova, učenka Rolanda Barthesa, v javni podobi Marije Antoanete vidi temelje mitologije, s katero se, prek figure moralno skorumpirane kraljice, »obsodi žensko raso nasploh« (Thomas, 2001, 12; prim. tudi Tuveri, 2007–2008). Pri tem je dejstvo, da so jo obravnavali kot tujko, omogočilo, da je ljudska domišljija postavila enačaj med kraljico in hudičem: pamfletne vizualizacije Zlo v tistem obdobju izrišejo v ženskem telesu. Diabolični mit, ki je nastajal okoli kraljice imigrantke, je deloval toliko bolj, ker je bil vstavljen – s pomočjo spolno in sicer impotentnega kralja – v krščansko ikonografijo zapeljivke Eve: kraljevi par se je prekril z bibličnim parom.

Do svoje smrti je Marija Antoaneta ostala tujka, zaznamovana s sprieno »nemško« moralo. Toda ta nemška »moral« v resnici ni označevala etnične drugosti, pač pa je nudila zaledje za njeno spolno diskvalifikacijo v vlogi matere. Kot v svoji psihoanalitični zgodovinski rekonstrukciji francoske revolucije in njenega družinskega romana poroča Lynn Hunt, je bila Marija Antoaneta nekompatibilna s porajajočo se politično kulturo republikanskega ideala pravične in egalitarne družbe, po katerem

so starševski liki, najprej v literaturi, nato pa tudi v politični imaginaciji, odigrali ključno vlogo prehoda iz starega režima v novo družbeno pogodbo. Ne Marija ne Ludvik nista ustrezala zahtevam ljudske fantazije po uprizarjanju podobe ljubečih in skrbnih staršev. Ludvik je veljal za impotentneža z dvomljivo inteligenco in nesposobnostjo vladanja, lik prešušne Marije Antoanete pa je grozo patriarhalnega soočenja z moško politično (in seksualno) impotenco, vključujoč dvome o njegovi prokreativni sposobnosti, prikril s preusmeritvijo na žensko grožnjo.

Francoske kraljice so bile že pred revolucionarnim obdobjem deležne negativne pozornosti. Mnoge med njimi, povečini tujke, so označevali kot »zlovešči vpliv« na dvoru (Hunt, 1992, 89). V revolucionarni Franciji pa je negativno portretiranje kraljice, posebno kot slabe matere, odigralo novo strateško vlogo: omogočalo je simbolni razhod s starim režimom in rojstvo nove genealogije republike. Materinski mit je imel pri tem osrednjo vlogo. J. J. Rousseau je opozarjal, kako nevarno bi bilo, če bi si ženske želele prisotnosti v javnosti ali intelektualnega udejstvovanja. Revolucionarna retorika je vzpostavljala »homosocialni imaginarij« (Hunt, 1992), ženske pa bi morale v vlogah mater in žena voljno vstopiti na mesto žrtvovanja za revolucionarne sinove. Republikanska vrlina, ki je zahtevala oster razhod z »aristokratsko degenerativnostjo«, torej ni slonela zgolj na ozadju politično revolucionarnega motiva; vpeljevala je socioseksualni red, strukturiran okoli medsebojnih bratskih vezi revolucionarjev. Marija Antoaneta je v tem scenariju predstavljala poosebljenje negativne ženske ikone, nasprotje republikanskih svoboščin – »slaba mati v republiki, ki naj bi bila oblikovana po naukih dobrih republikanskih mater« (Hunt, 1992, 122). Marija Antoaneta je bila resda obsojena protirevolucionarne zarote, le da je bila ta zarota pojmovana tako v političnem kot seksualnem smislu.

## BAVARKA NA DUNAJSKEM DVORU

Napadi na »tujko« so bili torej zaznamovani z napadi na njeno moralnost, in ne poreklo samo. Marija Antoaneta je s svojim svobodnjaškim prehajanjem med javno in zasebno sfero predstavljala simptom republikanskega nelagodja ob prisotnosti žensk v javnem življenju. Zelo podobna je bila usoda kraljice Elizabete, Sisi. Tudi ona je bila imigrantka: na avstrijski dvor je prispela kot mlado dekle z Bavarske, da bi v vsega nekaj dneh spoznala, da se je poročila z grobim in nezvestim vladarjem. Izgubila je dva otroka. Čeprav ji je žalovanje, ki ga je v javnosti izražala z zakrivanjem obraza in oblačenjem v črno, nadelo ime *mater dolorosa*, je bila ocena njenega materinstva – v času njenega življenja in v posthumnih zgodovinske rekonstrukcijah – dvoumna in polna nasprotij. Svoja črna oblačila je slekla le ob eni priložnosti – ob kronanju za kraljico Madžarske, ko si je nadela tradicionalno madžarsko nošo (Stephan, 1998, 84). V nasprotju z Marijo Antoaneto, ki jo je preobleka v francosko kraljico potisnila v tesnobno biografijo javnega poniževanja in nasilja, je bila za Sisi ta gesta preoblačenja dejanje simbolne osvoboditve izpod primeža avstrijskega dvora in njegove licemerske družbe – ter izraz ljubezni do njene »prave« domovine Madžarske in njenih iskrenih in pristnih ljudi (VanDemark, 2016).

Tudi v primeru kraljice Elizabete se je javna presoja opirala na njeno materinsko podobo in moralno ustreznost. Kritiki so ji pripisovali spolno nenasitnost in prešuštvo. Posthumne biografije so enako razdvojene v interpretacijah (Haslip, 2000; Stephan, 1998; Unterreiner, 2005). Elizabeta je bila narcisoidna oseba, ki je materinstvo sovražila, zatrjuje njena biografinja, kustosinja muzeja v Hofburgu; opiše jo kot egomanično osebo, ki je zaradi strasti do potovanj zakrivila smrt svojega otroka (Hamann, 1997). Pripozna stisko, v kateri se je znašla kraljica, ko se je soočila z moževno nezvestobo, toda hkrati v odločitvi za nov življenjski stil, vključno z zapiranjem v zasebnost, najde učinkovito orodje za izsiljevanje cesarja (Hamann, 1997, 33; za obširnejši pregled biografij glej Vidmar Horvat, 2009, pogl. 7). Ženska »usoda« v materinstvu je za obe kraljici odločujoča v analizi njune ustreznosti v vlogi simbolne matere in javne prisotnosti. Obe sovladarici sta ekscesni v svoji ženskosti: Marija Antoaneta, ker je bila v javnosti prisotna preveč, Elizabeta, ker je bila premalo. Njuno »tujstvo«, s katerim se je oblepilo simbolno podobo materinjenja politične skupnosti, je imelo moralni in patriarhalno ideološki predznak. Presojali so ju po spolni, ne rodbinski ustreznosti.

#### KRALJICA ELIZABETA V SLOVENSKEM ZAMIŠLJANJU

V slovenskem prostoru v času vladanja Franca Jožefa je kraljica Elizabeta uživala drugačen sloves. Ko je 10. septembra 1898 v Ljubljano prispela vest, da je cesarica na svojem dopustovanju v Ženevi umrla pod nožem atentatorja Luccenija, je javnost prevzelo globoko žalovanje. »Pero nam zastaja, človeški čut se upira, da bi zapisali grozljivo novico,« so zapisali v *Slovincu* (11. 9. 1898); smrt »preblage cesarice Elizabete« je prizadela ljudi širom sveta, navajajo; »pri nas od Ljubljane, Celja, Gorice, Križ na Gorenjskem, Logatca, Vrhnike, Novega mesta« (Slovenec, 15. 11. 1898). Časnik priča, kako nesrečo čutijo vsi »zvesti Avstrijani«, in izraža sočutje do trpečega cesarja, s čimer naj bi pričali o »pravi, odkriti ljubezni in udanosti do cesarja in njegove vladarske hiše« (Slovenec, 13. 11. 1898). Po praškem časniku *Slovenec* povzema, kako je »najboljša tolažba za trpeče srce cesarjevo«, da se zdaj, »ko se vsi čutimo člani jedne družine [...] bratovsko razgovorimo o prepornih vprašanjih« cesarstva (Slovenec, 14. 11. 1898). Franc Jožef odgovarja, da mu je »glas Mojih ljubljenih narodov lajšaje k Mojemu srcu« (Slovenec, 19. 11. 1898). Zahvala za ljubezen in zvestobo milijonov »iz bližnjih in daljnih krajev, iz visokih in nizkih krogov« potrdi predstavo o cesarstvu kot veliki družini; in avstrijskem domu kot vrhovnem zaščitniku družinskega romana habsburškega imperija. V liberalnem *Slovenskem narodu* objave poročajo o žalnih mašah, razobešenih zastavah in vsesplošnem žalovanju. Žalovanje je obenem priložnost – tako kot v *Slovincu* – za izražanje domoljubja in vdanosti: »Nas vseh oči obračajo se do vladarja, ki je izgubil svojega življenja družico ... Po tacih slučajih tuge in žalosti se šele prav jasno pokaže, kako tesno zvezani so vsi rodovi Avstrije s svojo dinastijo; in dinastični čut poganja cvetove, kakor si jih drugače niti v domišljiji nismo mogli predočevati.« (vse navedbe po Vidmar Horvat, 2009, pogl. 7)

Mesto Elizabete v družbenem in spolnem imaginariju je bilo določeno s podobo cesarja. Avstrijec Franc Jožef je zasedal mesto očeta narodom, ki so tvorili večnacionalni habsburški imperij, ne da bi pri tem ustvarjal napetosti v kolektivnem identificiranju. Nasprotno, moč habsburškega mita je izhajala iz zanikanja ekskluzivnega etničnega pripadanja. Povpraševati po etnični ali nacionalni identiteti je pomenilo zarisovati ločnice, habsburški imperij pa je bil imaginarni prostor prostega prehajanja in odprtih meja. Francojožefovski mit »mojih ljudstev«, z dinastično vezjo priklenjenih na očetovskega vladarja, je posebno skrbno podčrtal pojem ljudstva, torej plemena in etnične skupine, ne pa nacionalne individualnosti (Magris, 2001, 32). Po Magrisu je bil nadnacionalni ideal, ki se je odražal v očetovskem pozivu, s katerim so se začenjali razglasi Franca Jožefa, »Meine Völker«, ideološko sidro podonavske monarhije. »Bil je njena duhovna in propagandna opora v boju proti modernemu prebujanju nacionalnih sil, skratka: orožje v habsburškem boju proti zgodovini.« (Magris, 2001, 22)

Vendar ne gre zanemariti daljše zgodovine nastajanja večnacionalne strukture, začenši s Ferdinandom I. (1503–1564), ustanoviteljem »večnacionalnega imperija«, ki je vzgojila poseben tip patriotizma. Habsburški patriotizem je oblikoval vez dvojnega pripadanja: »Ob avstrijskih zgodovinskih obletnicah so nad vsakdanjo nacionalno obleko vsi nosili še praznično nadnacionalno, in to s ponosom.« (Magris, 2001, 185). Bojan Baskar (2002) je že prepričljivo pokazal, kako je bil tudi slovenski patriotski sentiment v dobi prebujajočega se nacionalnega čustva brez zadreg lojalen dvema domovinama: ožji slovenski in širši avstrijski. Slovo od »preblage vladarice« je priložnost, da *Slovenski narod* že 17. septembra »v važnem trenutku« opozori: »Slovenci želimo gotovo iz vsega srca po svobodi zjedinjeno, po kulturi mogočno, po blagostanju srečno, po delu cvetočo Avstrijo.« Vendar, povzema avtor: »Avstrijske vlade so se navadile bagatelizovati slovenski narod in v svoji zaslepljenosti ne spoznavajo niti njegove velike naloge v okviru avstrijske države.« Poznejša, poosamosvojitvena revizija »mittelevropskega dikurza« je spomin na multikulturno in kozmopolitsko formacijo patriotske vezi odpravila, ohranila pa nacionalistično idolatrijo pripadanja veličastnemu imperiju. Z odpravljanjem te duhovne dediščine je odplavljen tudi spomin na Elizabeto v vlogi simbolnega materinjenja »vsem avstrijskim narodom«. »Najplemenitejša žena ... je kakor angelj z višav prišla med avstrijske narode in jih vse objela z osrečujočo ljubeznijo.«

## TITOVA SOVLADARKA

Če povzamemo dosedanje ugotovitve: obe imperialni materi sta se v času svojega vladanja znašli na mestu dvoumnega simbolnega lika. Tako za njune biografe kot za tedanja javnost sta ždeli na nelagodnem presečišču med javnim in zasebnim, to nelagodje pa je lahko sprožalo tudi nasprotno simpatije. Ko gre za kraljico Elizabeto, ji je periferija namenila veliko sočutja in spoštovanja do njenega trpljenja v zasebnem življenju. Čeprav se njeno vladanje odvija na ozadju krepitve

nacionalnega čustva in rastoče samozvesti, etnična identiteta simbolne matere v tedanji slovenski javnosti ne preprečuje, da je ne bi vdano in hvaležno ljubili.

Podobna pa je bila usoda še ene sovladarice imperija, Jovanke Broz. Titovo Jugoslavijo lahko vzporejamo z imperijem, zaznamovanim z multikulturalnostjo, večnacionalnostjo in nezamejenostjo prostorov med narodi. Če k temu dodamo še Titovo zgledovanje po Francu Jožefu, ki je srbskega sociologa Todorja Kuljića (2007) prepričalo do te mere, da je po Taylorju (1976) Tita še sam imenoval »zadnji Habsburžan«, potem je tudi Jovanki, *inter alia*, mogoče nadeti simbolno krono matere (jugoslovanskega) imperija. Aristokratskost je Jovanka izražala v svoji javni podobi in zasebnem življenju. Slednje je postalo polno razvidno, ko so ji po smrti Tita odvzeli status žene pokojnega predsednika in z njim povezan položaj varnosti in ugleda. Le nekaj mesecev po Titovi smrti se je njeno življenje od oči javnosti umaknilo v hišni zapor, kjer je – brez glasu in dokumentov – ostala ujetnica več kot tri desetletja.

Tudi javna podoba Jovanke krmari med čermi fascinacije in zaničevanja (Matunović, 2008). Že za časa Titovega življenja je bila obtožena vpletanja v državniške posle svojega soproga. Biograf Matunović jo zato imenuje »sovladarica«, s čimer želi nakazati neupravičeno prisvajanje moči in vloge na prizorišču, ki bi moralo biti izključno domena njenega soproga. Navedbe o snobovstvu, ki naj bi Titovo rezidenco preobrazilo v luksuzno bivanje monarha, o zarotniškem delovanju s ciljem Titovega padca in slutnje o lastnih političnih ambicijah do potankosti spominjajo na javni linč Marije Antoanete v času francoskega revolucionarnega vrenja. Dileme, ali je bila Titova družica, ki je s spremstvom na moževih poteh nadomeščala praznino žene brez otrok, tiha, vljudna in potrpežljiva oseba, ki je rada hodila po nakupih v Budimpešto, ali pa je imela »dama« v resnici drugačne, javnosti skrite načrte, pa odsevajo javne zaznave Elizabete in njenih motečih pobegov z dvora na daljna potovanja; ali v intimo obsedenost ukvarjanja z lastnim telesom.

Zdi se, da je usoda imperialnih mater, da so videti bodisi kot politične prevratnice, ki snujejo konec vladanja svojih soprogov, bodisi kot narcisoidne in egomanične prevratnice v simbolnem smislu, neločljivo povezana z javno presojo o njihovi ustreznosti za reprodukcijo nacije. Presojamo jih po razkazovanju lojalnosti, bodisi soprogu bodisi naciji, le da je ta nacija zasnovana v drugačnem identitetnem okviru, kot ga bo predpisoval moderni nacionalni projekt. Etnična pripadnost tudi pri Jovanki ne igra vloge v razporejanju njene simbolne moči. Dejstvo, da sta bila vladar in vladarica mešanih porekel, Tito hrvaškega in slovenskega po materi, Jovanka pa rojena v hrvaški Liki srbskim staršem, jugoslovanskemu projektu ni bilo napoti – nasprotno, kot v habsburškem imperiju je dodajalo legitimnost ideji nadnacionalnega državljanstva, medtem ko je prispevalo k prestižu nacionalnega pripoznavanja v intimnem. Pri nas je posebno mesto nacionalnega ponosa v intimnem zasedlo Titovo rojstvo materi Slovenki, (prim. Vidmar Horvat, 2013). Enigmatska ženskost in seksualna tujost imperialnih mater ne označujeta kulturnega pedigreja v smislu etno-biološke genealogije: »nemška morala« v primeru Marije Antoanete, »liberalni bavorski dvor« v primeru Elizabete in »monarhična«



aristokratska vzvišenost v primeru Jovanke so oznake spolne neustreznosti – tj. neskladja z reproduktivnim delom simbolnega materinjenja, ki žensko postavlja na mesto subjekta brez lastne avtonomne biografije in/ali aspiracije onkraj potreb politične skupnosti. Nacionalni projekt od starega imperialnega režima prevzame razlašanje in izločanje žensk iz javne sfere, retroaktivno pa tej zapori doda etnični (in rasno-razredni) element. Javni prostor zavrže žensko dominantne hegemonne skupnosti nacije, njeno gospodinjstvo pa pretvori v metaforo etničnega doma, kjer poteka delo kulturne reprodukcije nacije.

## SLOVENSKA NEVESTA

Kako promiskuitetno je lahko v resnici nacionalno zamišljanje, dokazuje še tretji primer imperialne matere, Melanie Trump. Bivša prva dama ZDA, nekoč Melanija Knavs, ki se je na pot mednarodne kariere v modni industriji podala z germaniziranim priimkom Knauss, je danes ameriška državljanka. V zasebnem družinskem okolju svojega sina Barrona, po poročanju medijev, uči slovenskega jezika. V svojih javnih nastopih v vlogi prve dame povezave z nekdanjo domovino ni omenjala drugače kot v kontekstu odraščanja pod komunističnim režimom v rodni Sevnici – in kot izraz hvaležnosti za priložnost, ki ji jo je ponudila nova domovina, ko jo je sprejela kot imigrantko. Čeprav se zdi, da je Slovenija za Melanio Trump »izbrisana datoteka« (Vidmar Horvat, 2021), si jo slovenska javnost po prihodu v Belo hišo prisvaja v vlogi »najslavnejše Slovenke« in »slovenske neveste«. Njeno ime se uporablja kot blagovno znamko. Linija »First Lady« vključuje čokoladne izdelke, sevniško salamo in vino; obstajajo Melanijina torta, pita, palačinke, čaj in copati ter turistični proizvod »First Lady Village« z ogledom rojstne hiše in šole, ki jo je obiskovala prva dama (Vidmar Horvat, 2021).

Uporabo imena prve dame je mogoče osvetliti s teorijo trženja nacije oz. tržnega nacionalizma. Kot poudarjajo teoretiki te nove promocijske strategije, se neoliberalna država na globalnem trgu – najsi gre za privabljanje investitorjev ali turistov – poslužuje prijemov znamčenja, kot ga že desetletja poznamo v potrošništvu. Država sama postane proizvod – blagovna znamka, v njeno zakulisje pa je mogoče vstaviti raznorodne sestavine: od narave do nacionalnega karakterja njenih ljudi, snovno in nesnovno dediščino, ali pač samo splošne označevalce, kot sta »zeleno« in »pristno«. Slava, ki doleti emigrantko slovenskih korenin v lokalnem okolju njene nekdanje domovine, je po drugi strani bližje drugemu tipu nacionalizma, ki zajame postsocialistični prostor po koncu hladne vojne. Ta tip nacionalizma si izposoja pri estetiki kiča, to je v hiperboliziranem uprizarjanju identitete, ki naj bi simbolizirala kulturno bližino Zahodu (Ditchev, 2016). Pogosto posega po podobah pop ikon zahodnega sveta, katerih kipe razstavljajo na javnih prostorih (Bill Clinton v Prištini na Kosovu, George Bush v mestu Krije v Albaniji, Bruce Lee v Mostarju v Bosni in Hercegovini, Sylvester Stallone v Žitištu v Srbiji, Tina Turner, John Lennon, Elton John in Mick Jagger v Albaniji). Leseni kip Melanie, postavljen na začetku Sevnice (pozneje požgan in nadomeščen s kovinskim odlitkom), po drugi

strani priča, da je kič-nacionalizem lahko tudi predmet ljudskega (po)smeha in karnevalskega uprizarjanja upora proti oblasti, kadar ta ljudstvu vsiljuje predstave o naciji in njenih simbolnih junakih in junakinjah.

V ZDA Melanio Trump v vlogi prve dame doleti usoda njenih predhodnic Marije Antoanete in Elizabete. V ameriški politični zgodovini so prvo damo pojmovali predvsem v ceremonialnem okviru sopotnice predsednika in gostiteljice v Beli hiši. Kadar se javno angažira, so področja njenega delovanja zamejena s predstavami o ženskih politikah, to je dobroti, humanitarnem delu in izobraževanju. V simbolnem prostoru pa so prve dame tudi prve matere nacije. Od njih se pričakuje, tako kot to velja za »ustanovitvene očete«, da igrajo vlogo »ustanovitvenih mater«: da zagotavljajo heteroseksualni družinski kontekst za uprizarjanje nacionalnega patriarhata. Od simbolnih mater se pričakuje, da uprizarjajo ideal ameriškega (belega) doma z normativnim ženskim likom gospodinje in da z rojstvom biološkega naslednika priskrbijo dokaz o očetovi potentnosti, pišeta Edwards in Chen (2000). V tem simbolnem delu se dejanskim prvim damam konec 19. stoletja pridruži še »mati eksilov« – Kip svobode, ali ljubkovalno »Lady«, ki opravlja funkcijo simbolnega preporeka migrantov v novo skupnost naturaliziranih ameriških državljanov (Berlant, 1991).

Za ameriško domovinsko skupnost je težava Melanie Trump njena »nepopolna« belost – tujstvo, ki je zaznamovano s pripadanjem nekdanjemu komunističnemu Vzhodu. Simbolno materinstvo lahko izpolnjuje le v omejenem smislu posnemanja in mimikrije prve dame, kulturnoidentitetno pa je njeno delo kompromitirano. A kot je mogoče razbrati iz vsaj ene študije, ki se tej tematiki posveča bolj podrobno (v resnici obstaja vrsta novinarskih in strokovnih zapisov, ki obravnavajo to temo; v Vidmar Horvat, 2021), tudi v primeru tujstva Melanie Trump ne gre za problem njene zaznamovanosti z etnijo. Diskvalificiranje Melanie kot simbolne matere je v funkciji kulturnega boja, ki ta čas teče v ZDA in zadeva tako vprašanja prihodnosti (liberalne) demokracije kot identitetnih politik državljanstva. Na telesu »tujke« z Vzhoda je mogoče dokazovati superiornost zahodnega belega patriarhata; ali pa zagovarjati zgodovinsko nujno, da se ohranjajo vrednote ženske emancipacije, kot so jih zasnovala zahodne feministke. Drugost Melanie Trump, piše Wiedlack, se izraža v njenem naglaševanju besed in v dejstvu, da je ujetnica toksične maskuliniteti soproga, kar vse jo zadržuje na mestu podrazreda. Je Druga, ki si sicer prizadeva izmuzniti se skozi reže rasnega prepoznavanja, a to lahko stori samo v vlogi seksualizirane »žene trofeje«, ki ji vez s socialističnim Vzhodom »preprečuje, da bi v polnosti postala moderna progresivna ameriška državljanica« (Wiedlack, 2018, 1069).

## RAZPRAVA IN SKLEP

V moderni druženi pogodbi sta spol in nacionalizem tesno prepleteni kategoriji. Družinska matrika patriarhalnih odnosov, vključujoč medgeneracijski prenos dedovanja (kulturne dediščine) in rodbinskega pripadanja (etnični identiteti), na zemljevidu zgodovinenja nacije zaokroži kot temelj in pogoj nacionalne reprodukcije.

Moškemu pripade mesto javne oblasti in zakona, ženski emotivno zatočišče družine in gospodinjstva. Zamejenost zasebnega s pragom nuklearnega družinskega doma postane metafora za nacionalno zamejevanje. Četudi je ta predstava očiščena vseh podrobnosti pretočnega, mobilnega in spolno dediferenciranega prostora skupnosti, se »ta prozaična podoba heteroseksualne zveze med moškim in žensko uporabi kot trop za zvezo med nacionalnim državljanstvom in nacionalnim teritorijem« (Layoun, 1999, 95). Izbrani primeri v tej študiji dokazujejo, da gre, ko govorimo o podobi simbolne matere, za zgodovinske projekcije, ki potlačujejo prisotnost mnogoterih emotivnih vezi, takšnih, ki so imperialnim materam odmerjale ljubezen in lojalnost, ali pa jih po poti preverjanja njihove spolne in materinske ustreznosti izrabljale za zaustavljanje na poti k emancipaciji.

Žensko biološko, simbolno in kulturno reproduktivno delo v nacionalnem projektu, opredeljeno z rasno, etnično in razredno pripadnostjo nacionalnemu telesu, je tako le del te retrotopične naracije. Podobno kot aktualna nacionalistična retrotopija, kot jo imenuje Bauman (2017), si lahko gradi svojo moč nacionalnega zapeljevanja v kolektiv kulturno homogene in etnično čiste skupnosti le po poti zamolčevanja pripovedi o preteklih strukturah nacionalnega občutenja in selektivnega spominjanja. Enako promiskuitetno pa se vede tudi, ko se potomka nacionalne skupnosti odreče svojim koreninam. Kot je prikazal primer Melanie Trump, je novo državljansko pripadanje globalnemu imperiju z vidika nacionalističnega diskurza enako neproblematično, kot je bilo za časa zgodovinskih imperijev. Migrantka, ki svojo simbolno materinsko nalogo opravlja v novi politični skupnosti, je za to posvojitev drugega nacionalnega telesa nagrajena s transnacionalnim čaščenjem njenega etničnega telesa, ko gre za Slovenijo; in, v istem etničnem telesu, rasno ponižana, ko gre za ZDA. Antagonizem v simbolnem reprezentiranju nacije pritrdi izhodiščni tezi tega prispevka, da je nacionalno zamišljanje simbolnih mater zgodovinsko spremenljivo in da se navkljub željam, da bi v reproduciranje nacije vstavili črte etnične kontinuitete, nacionalizem danes še najsiloviteje lahko izrazi le kot karnevaleska retrotopija – ali kot kič.

## IMPERIAL MOTHERS AND SLOVENE NATIONAL IDENTITY

*Ksenija VIDMAR HORVAT*

University of Ljubljana, Faculty of Arts, Aškerčeva 2, 1000 Ljubljana, Slovenia

e-mail: ksenija.vidmar@ff.uni-lj.si

## SUMMARY

*The paper analyses the relation between gender and national identity in the case of transnational “imperial mothers.” The concept of national identity, of course, cannot be applied in periods prior to the emergence of nation states, neither in the historical nor the theoretical sense, as it is related to the period of the emergence of modern political community and its consolidation in the 20th century. But this historical detail is often overlooked from perspectives of contemporary nationalisms; instead, nation and its identity is managed in the sense of a trans-historical formation striving teleologically— from ethnicity through nationality to nation – for its ultimate fulfilment. This historical projection also includes notions of the role of women in the reproduction of the national community: here, too, the idea of female national mission, including the biological, cultural and symbolic reproductions of the collective, are mirrored into the hegemonic model retroactively. The present study looks into “imperial mothers” and analyses the gender imagery surrounding their role of so-called symbolic mothers. It focuses on three imperial mothers: two from the historical formation of the Slovene nation – Elisabeth, the wife of Franz Joseph I from the period of the Hapsburg monarchy, and Jovanka, the spouse of Josip Broz, from the period of the socialist federative republic of Yugoslavia – and Melania, the wife of the American president and First Lady of the USA (as a global imperial power) from the current historical situation of the post-socialist nation. In the latter case, rather than in the historical sense, the notion of empire is used in the sense as developed by political philosophy in current social contexts. The introductory part also focuses on Marie Antoinette as a separate case study. The analysis has shown that all the mentioned symbolic mothers – though foreigners in view of their ethnic origin – were objects of public scrutiny in relation to their representation of female gender suitability and not of cultural and identity conformity. In terms of theory, the issue under consideration relies on a feminist theory of nationalism, with a focus on the critical re-evaluation of the “ethnic” component in relation to the reproduction of national identity.*

*Keywords: nationalism, gender, co-rulers, multinational empires*

## VIRI IN LITERATURA

- Anderson, B. (1998):** Zamišljene skupnosti. Ljubljana, Studia Humanitatis.
- Baskar, B. (2002):** Dvoumni Mediteran. Koper, Annales.
- Bauman, Z. (1996):** From Pilgrim to Tourist – or a Short History of Identity. V: Hall, S. & P. du Gay (ur.): Questions of Cultural Identity. London, Sage, 18–36.
- Bauman, Z. (2017):** Retrotopia. Cambridge, Polity Press.
- Berlant, L. (1991):** The Anatomy of National Fantasy. Chicago, Chicago University Press.
- Calhoun, C. (1993):** Nationalism and Ethnicity. Annual Review of Sociology, 19, 211–239.
- Cergol Paradiž, A. (2015):** Evgenika na Slovenskem. Ljubljana, Sophia.
- Chodorow, N. (1978):** The Reproduction of Mothering. Berkeley, University of California Press.
- Collins Hill, P. (1994):** Shifting the Center: Race, Class, and Feminist Theorizing About Motherhood. V: Nakano Glenn, E., Chang, G. & L. Renney Forcey (ur.): Mothering: Ideology, Experience, and Agency. New York, Routledge, 45–65.
- Ditchev, I. (2016):** Balkan Mimesis: Kitsch as a Geographic Concept. V: Krajina, Z. & N. Blanuša (ur.): Europe Unfinished: Mediating Europe and the Balkans in a Time of Crisis. Lanham, MD, Rowman and Littlefield, 93–104.
- Edwards, J. L. & H. R. Chen (2000):** The First Lady/First Wife in Editorial Cartoons: Rhetorical Visions Through Gendered Lenses. Women's Studies in Communication, 23, 3, 367–91.
- Fraser, A. (2002):** Marie Antoinette: The Journey. New York, Anchor Books.
- Gellner, E. (1983):** Nations and nationalism. Ithaca, NY, Cornell University Press.
- Glenn, E. N. (1999):** Social Construction of Mothering: A Thematic Overview. V: Glenn, E. N., Chang, G. & L. Renney Forcey (ur.): Mothering: Ideology, Experience, and Agency. New York, Routledge, 1–29.
- Hamann, B. (1997):** Sissi: Elisabeth Empress of Austria. Cologne, Taschen.
- Haslip, J. (2000):** The Lonely Empress: Elisabeth of Austria. London, Phoenix.
- Hunt, L. (1992):** The Family Romance of the French Revolution. Berkeley, University of California Press.
- Jalušič, V. (1999):** Women in Post-socialist Slovenia: Socially Adapted, Politically Marginalized. V: Ramet, S. (ur.): Gender Politics in the Western Balkans. University Park, Pennsylvania State University Press, 109–129.
- Kaplan, C., Alarcon, N. & M. Moallem (ur.) (1999):** Between Woman and Nation: Nationalisms, Transnational Feminisms, and the State. Durham-London, Duke University Press.

- Kuljić, T. (2007):** Was Tito the Last Habsburg: Reflections on Tito's Role in the History of the Balkans. *Balkanistica*, 20, 85–100.
- Layoun, M. N. (1999):** A Guest at the Wedding: Honor, Memory, and (National) Desire. Michel Khleife's Wedding in Galilee. V: Kaplan, C., Alarcon, N. & M. Moallem (ur.): *Between Woman and Nation: Nationalisms, Transnational Feminisms, and the State*. Durham-London, Duke University Press, 92–107.
- Magris, C. (2001):** Habsburški mit v moderni avstrijski književnosti. Trst, Adriano Sosič.
- Matunović, A. (2008):** Titova sovladarica. Ljubljana, Mladinska knjiga.
- Mostov, J. (2008):** The Politics of National Identity. V: *Soft Borders*. New York, Palgrave Macmillan.
- Negri, A. & M. Hardt (2003):** Imperij. Ljubljana, Študentska založba.
- Pateman, C. (2016):** Spolna pogodba. Ljubljana, Znanstvena založba Filozofske fakultete.
- Ramet, S. P. (ur.) (1999):** Gender Politics in the Western Balkans. University Park, Pennsylvania State University Press.
- Sharma, N. (2014):** Border as Method: Or, the Multiplication of Labor by Sandro Mezzadra and Brett Neilson (review). *Labour / Le Travail* 74, 420–423.
- Shome, R. (2011):** Global Motherhood: The Transnational Intimacies of White Femininity. *Critical Studies in Media Communication* 28, 5, 388–406.
- Smith, A. D. (1996):** The Origins of Nations. V: Eley, G. & G. R. Sunny (ur.): *Becoming National*. New York, Oxford University Press, 106–130.
- Stephan, R. (1998):** Empress Elisabeth of Austria 1837–1898: The Fate of a Woman under the Yoke of the Imperial Court. Vienna, Lindenau Productions.
- Sutter Fichtner, P. (1997):** The Habsburg Empire: From Dynasticism to Multinationalism. Malabar, Fla., Krieger.
- Taylor, A. J. P. (1956):** Habsburška monarhija, 1809–1918: Zgodovina avstrijskega cesarstva in Avstro-Ogrske. Ljubljana, DZS.
- Thomas, C. (2001):** The Wicked Queen: The Origins of the Myth of Marie-Antoinette. New York, Zone Books.
- Tuveri, M. (2007–2008):** Elizabeth of Austria: a Beauvoirian Perspective. *Simone de Beauvoir Studies*, 24, 5–11.
- Unterreiner, K. (2005):** Sisi, Myth and Truth. Wien, Brandstätter.
- VanDemark, C. (2016):** Empress Elisabeth (,Sisi') of Austria and Patriotic Fashionism. *Hungarian Cultural Studies*, 9. <https://ahea.pitt.edu/ojs/index.php/ahea/article/view/254>.
- Vidmar Horvat, K. (2009):** Zemljevidi vmesnosti: Eseji o evropski identiteti in kulturi po koncu hladne vojne. Ljubljana, Sophia.
- Vidmar Horvat, K. (2013):** Zamišljena mati: Spol in nacionalizem v kulturi 20. stoletja. Ljubljana, ZZFF.



- Vidmar Horvat, K. (2021):** Postimperialni patriarhat in karnevaleskna periferija: Melania Trump v transnacionalni javnosti. *Teorija in praksa*, 58, 2, 447–463.
- Yuval-Davis, N. (2009):** *Spol in nacija*. Ljubljana, Sophia.
- Wiedlack, K. (2018):** In/visibly Different: Melania Trump and the Othering of Eastern European Women in US culture. *Feminist Media Studies*, 19, 8, 1063–1078.
- Wolf, J. H. (2018):** Wet Nursing. *Encyclopedia of Children and Childhood in History and Society*.
- Zweig, S. (1984):** *Marie Antoinette: The Portrait of an Average Woman*. New York, Grove.

## CONSTRUCTIONS OF POST-YUGOSLAV IDENTITIES IN CONTEMPORARY SLOVENIAN FILM

*Natalija MAJSOVA*

University of Ljubljana, Faculty of Social Sciences, Department of Cultural Studies,  
Kardeljeva ploščad 5, 1000 Ljubljana, Slovenia  
e-mail: natalija.majsova@fdv.uni-lj.si

*Jasmina ŠEPETAVC*

University of Ljubljana, Faculty of Social Sciences, Department of Cultural Studies,  
Kardeljeva ploščad 5, 1000 Ljubljana, Slovenia  
e-mail: jasmina.sepetavc@fdv.uni-lj.si

### ABSTRACT

*This article discusses the construction of Slovenian national identity in relation to memories of the period of Socialist Yugoslavia and its dissolution in the context of contemporary Slovenian cinematography (1991–2021). The dynamic of forgetting and remembering Socialism and Yugoslav identity is presented with the help of an in-depth analysis of representations, reception and contexts of production contexts of select representative cases: Outsider (1997), the most popular Slovenian feature film of the 1990s, the mockumentary Houston, We Have a Problem! (2016) and the co-production Parada (2011). The article demonstrates that films are repositories and re-examiners of national and regional policies, trauma, and reinterpretations of history and identities. As such, they are important objects for analyzing processes of remembering memory processes and transformations of the attitudes towards the Slovenian recent past.*

*Keywords: Slovenian cinema, identity formation, cultural memory, nostalgia, trauma*

## COSTRUZIONI DI IDENTITÀ POST-JUGOSLAVE NEL CINEMA SLOVENO CONTEMPORANEO

### SINTESI

*Questo articolo discute la costruzione dell'identità nazionale slovena in relazione al ricordo del periodo della Jugoslavia socialista e della sua dissoluzione nel contesto della cinematografia slovena contemporanea (1991–2021). La dinamica dell'oblio e del ricordo del socialismo e dell'identità jugoslava è presentata con l'aiuto di un'analisi approfondita delle rappresentazioni, della ricezione e dei contesti di produzione di alcuni casi rappresentativi: Outsider (1997), il più popolare lungometraggio sloveno degli anni '90, il mockumentary Houston, We Have a Problem! (2016) e la coproduzione Parada (2011). L'articolo dimostra che i film sono depositari e riesaminatori di politiche nazionali e regionali, traumi e reinterpretazioni della storia e delle identità. Come tali, sono oggetti importanti per analizzare i processi di memoria e le trasformazioni degli atteggiamenti verso il recente passato sloveno.*

*Parole chiave: cinema sloveno, formazione dell'identità, memoria culturale, nostalgia, trauma*

## INTRODUCTION

The dissolution of Yugoslavia in 1991 resonated forcefully in the domain of film production, as the multinational state's film industry was effectively shut down and eventually replaced by smaller, national industries established in the newly founded states, such as Slovenia. Brought about by political circumstances, the changes in the sphere of film production were not merely organizational, infrastructural, and economic. Although the significance of these dimensions of the shift cannot be overlooked, they should not be regarded in isolation from the realm of codes, symbols, and narratives. To put it in very specific terms: 2021 marks the thirtieth anniversary of Slovenian independence, as well as the thirtieth anniversary of the first post-Yugoslav Slovenian film, in fact, the first ever Slovenian film hit, *Grandma Goes South* (*Babica gre na jug*, 1991, dir. Vinci Vogue Anžlovar). In this movie, the titular heroine, a stubborn and lively grandma, Sara B. (Majolka Šuklje), decides to escape a retirement home and hitchhike her way towards a high-end seaside resort.

Today, this production is a familiar symbol of "Slovenian cinematography" for many generations of local audiences. Since the film's release, the fascination over the film and its heroine has doubtlessly partially stemmed from the production's double allure. In 1991, the old lady's extravagant, adventurous road trip sprinkled with casinos seemed to belong to Hollywood, rather than to a new post-socialist film industry plagued by perennial financial concerns. At the same time, the film appeared "familiar", that is firmly embedded in what appeared to be a new – ahistorical, but clearly modern and non-Yugoslav – Slovenian society. Indeed, this film appears to have functioned as an historical agent, in line with the historicist tradition of film analysis, wherein films have been "perceived as offering a window on the time during which they were produced" (Falbe-Hansen, 2003, 108). Accordingly, film scholars Zdenko Vrdlovec (2014) and Peter Stanković (2013) have even described this movie as a fitting metaphor of new times full of optimistic anticipation that Slovenians, as a national collective, are headed towards their high-end future.

With thirty years' hindsight, this verdict can be re-visited from the perspective of legacy and (dis)continuity. In academic discussions, Slovenian feature fiction cinema has been infamous for its notorious disregard for history in general and for Yugoslav history in particular. At the same time, many studies have observed that this does not make Slovenian cinema immune to a very specific kind of perspective of the Yugoslav past, that is Yugonostalgia (cf. Tomanič Trivundža, 2010; Mazaj, 2011). Admittedly, most of these studies date back to the late 2000s and 2010s. However, the recent surge of interest in the post-Yugoslav space and its history in the cultural sector in Slovenia, including the field of film production, distribution, and reception, begs for a re-inspection of the relationship between Slovenian film production, the cultural memory of the Yugoslav past, and post-Yugoslav national identity.

Accordingly, the aim of this article is to advance the discussion on Yugonostalgia in Slovenian cinema by investigating it from a diachronic perspective. In doing so, we explore how longitudinal analyses of fictional representations, such as those presented

in feature films can be deployed to investigate a nation's cultural memory. In other words: in what ways have post-Yugoslav Slovenian films related to Yugoslavia over the past three decades of post-Yugoslav film production? What kind of nostalgia for Yugoslavia emerges from close readings of a selection of post-1991 Slovenian films, and (how) is it recognized and received by Slovenian and international audiences and critics?

In what follows, we first outline the basic structural parameters of the contemporary Slovenian film industry, making a case for the peculiar prevalence of “auteur” productions in this national context. Then we position Yugonostalgia in this outlined context, relating it to existing literature on nostalgia in post-Yugoslav societies and post-Yugoslav cinema. We proceed to analyse Yugonostalgia, provisionally defined as an emotively charged dynamic of forgetting and remembering of the regional past, in close readings of three select representative cases – *The Outsider* (*Outsider*, 1997, dir. Andrej Košak), the most popular Slovenian feature film of the 1990s, the mockumentary *Houston, We Have a Problem!* (2016, dir. Žiga Virc) and the co-production with Serbia, *The Parade* (*Parada*, 2011, dir. Srđan Dragojević) – each representative of a certain political context, and each well received both by professional critics and the broader audience.

#### AUTEUR AS GENRE, AHISTORICITY AS FORM: CONTEXT AND CORPUS

Post-1991 Slovenian film production, which comprises over 309 feature films, among them 70 co-productions, where Slovenia was a minor co-production partner (BSF, 2021), has been heavily marked by the funding capacities and limitations of the Slovenian Film Centre – *Slovenski filmski center* (SFC) (formerly Slovenian Film Fund – *Slovenski filmski sklad*).<sup>1</sup> The SFC has the financial capacity to annually support the production of only a certain number of features (from six to eight on average). The often-criticised Centre has specific project evaluation criteria; the “artistic merits” of a work account for 50 % of the score, allowing for a great degree of subjectivity. As Matic Majcen (2015, 11) has pointed out, Slovenian Film Fund/Centre functions as a national “gate-keeper” with a specific set of values and the power to decide which films and themes are going to receive financial support. Additionally, the prevalent public opinion that Slovenian cinema is “depressing and unwatchable” is not conducive to support from the private sector (cf. Stan-ković, 2020, 82–86). According to Majcen (2015), the Slovenian film market was distinctly introverted until 2004, when producers began to make more efforts in seeking alternative funding sources. His data also reveals a continual collaboration of Slovenian film productions with other former Yugoslav states (most notably

1 After 1991, the old Yugoslav system of film funding that relied on centralized republic-level producers was replaced with a system of independent producers, who apply for funding to state and foreign institutions, corporate investors etc. (cf. e. g., Majcen, 2015).

Croatia, Serbia, Bosnia and Herzegovina and Macedonia), demonstrating that at least some of the former Yugoslav film networks remained intact or reopened after the disintegration of the Federation.

All the abovementioned factors have contributed to very specific conditions of Slovenian film production, including the considerable – and constant – prevalence of so-called “auteur” films over genre productions. At the same time, Majcen’s analysis (Majcen, 2015) shows that authorship is not independent of its discursive and institutional contexts. This means, the films were not made in an artistic vacuum, but should rather be considered in terms of specific socio-cultural contexts. This begs the question, whether and in what ways post-independence auteur works have tackled the Slovenian collective and personal post-transitional identities. And how are these identities connected to and influenced by the past?

In his historical overview of Slovenian film, Peter Stanković (2020) has observed that Slovenian films produced in the 1990s are a stylistically and thematically eclectic group and that they were – at the time – often unable to grasp their social context. However, as Ilija Tomanić Trivundža (2010, 662–663) has noted, these auteur films nevertheless share a set of traits, including “ethnicity-based hero and villain, weak main characters or determination with destiny”. In accordance with Mette Hjort, Michael Fulford, and Scott MacKenzie’s (2000, 4) observation that films are “one of the loci of debates about a nation’s governing principles, goals, heritage and history,” the outlined common characteristics of Slovenian auteur productions “can also be traced to the shared patterns of collective identification, promoted by cultural and political institutions under the banner of national identity” (Tomanić Trivundža, 2010, 663).

Despite the almost proverbial aversion of Slovenian filmmakers to topics that engage directly with the nation’s recent history, Tomanić Trivundža’s observation should be considered precisely with this past in mind. Accordingly, Martin Pogačar (2000, 134) has argued:

*Peaking at the time of the collapse and escalating during the Yugoslav Wars, (media) nationalism prompted the new states to craft nationally exclusive physical and symbolic landscapes. New landscapes and, increasingly, the mediascapes became the central props in the process of discrediting the Yugoslav political system, contesting the republic-level entrenchment of power, and in the processes of the installation of new regimes and power structures.*

In the Slovenian context, significantly less marked by war and violence than the other post-Yugoslav states, the process of constituting new regimes entailed remarkable ignorance for the recent past and attempts to align Slovenian national identity with “everything but” the Balkans, and Yugoslavia. This was not only characteristic of political discourse, where Slovenia was consistently branded as a Central European state, a nation rooted in a specific cultural project, and, bordering on, but not a part of the Balkans. Majcen’s analysis of features made between 1995 and 2013 reveals 75% of the films were set in the present (corresponding to the time they were made) (2015).

Tomanić Trivundža's analysis of nationally funded Slovenian film production from 1991 to 2005 reveals a similar trend. He notes that most of the 50 feature films from this period position their narratives in a "mythical post-independence time" (Tomanić Trivundža, 2010, 671). In turn, Meta Mazaj (2011, 18) concludes that this mythical present is visually and narratively preoccupied with the transition, from the barely established and somewhat empty "national" to the – presumably European – "supranational", which appears equally foreign.

Given that only a few Slovenian films have avoided national temporal amnesia, it is important to ask: what form and function does remembering the past take on in Slovenian cinema? The films that were made in the first decade after Slovenia's independence rarely dealt with the – both pre-Yugoslav or Yugoslav – past, and mostly did so through intimate stories, e. g. *The Flying Machine* (*Zrakoplov*, 1993, dir. Jure Pervanje); *Halgato* (1994, dir. Andrej Mlakar). Some engaged with the history of the recent fall of Yugoslavia and the following war conflicts, e. g. *Felix*<sup>2</sup> (1996, dir. Božo Šprajc). Fewer still were able to reflect on their time and place and their connection to the past; Stanković highlights *Radio.doc* (1994, dir. Miran Zupanič) in this small group; a production which dealt with the mysterious death of a reporter in the 1970s and his daughter's efforts to solve the case two decades later. However, it was not until *Outsider* that Slovenia got its first film to evoke a sense of nostalgia for the Yugoslav past.

Over the next two decades, Slovenian films were still mostly intimate affairs set in the present. Nevertheless, with greater historical distance, nostalgic elements connected to remembering and re-constructing Yugoslavia through fiction and cultural appropriation of past times began to creep into cinematic works more often: see, e. g., *Sweet Dreams* (*Sladke Sanje*, 2001, dir. Sašo Podgoršek); *Headnoise* (*Zvenenje v glavi*, 2002, dir. Andrej Košak); *Tractor, Love and Rock'n'roll* (*Traktor, ljubezen in rock'n'roll*, 2008, dir. Branko Đurić); *Bread and Circuses* (*Kruha in Iger*, 2012, dir. Klemen Dvornik); *Shanghai Gypsy* (*Šanghaj*, 2012, dir. Marko Naberšnik) etc. However, we should note that in many of the mentioned films reworking the past was mostly a stylistic, less a reflective device of engaging with the regional history. In this regard, regional co-productions, works taking on recent events following the disintegration of the old regime, proved to be a more fruitful ground to think about reflective engagements with the past. Especially when working in the genre of comedy the films, among them *No Man's Land* (*Ničija Zemlja*, 2001, dir. Denis Tanović) and aforementioned *The Parade*, proved to be popular and successful at home and internationally.

Over the past decade, the increasing amount of regional co-production activities has further complicated the question of screening *national* identities. We argue that such co-productions, that is films produced by directors from two or more post-Yugoslav states and/or funded by more than one national film production funding

2 Felix presented an alternative version of the story of how the 1991 Slovenian War for Independence started and was at the time heavily criticised as "disgraceful parody of the Slovenian liberation efforts" (Majcen, 2015, 66). Due to financial conflicts, the film was never released and is currently unavailable.



body, allow us to investigate the construction of post-Yugoslav national identities from a special position. In the production process of these films, attitudes to the shared past and to various, often nationally specific historical narratives about this past (cf. Pavasović Trošt & Mihajlović Trbovc, 2020), as well as other nationally-coded tropes, such as stereotypes about nationals of a certain state are necessarily negotiated and adapted by the international production crew. In this sense, such co-productions are an especially interesting vantage point to study heritage cinema (cf. Jelača, 2016). In the context of this article, the heritage films of interest are those concerned with the Yugoslav state and its symbolic imaginary, along with its doctrine of brotherhood and unity, multiculturalism, and specific economic model, based on workers' self-management.

## METHODOLOGY

### Cinematic Mnemonic Agency and a Note on Corpus

As popular-cultural metaphors for future aspirations and diagnoses of traumatic presents, films in general, and especially state (co-)funded productions have an important role to play in identity-formation processes, not only providing examples of how to be or not to be a member of a certain society or acting as witnesses to reality, but also due to their commemorative function (cf. Levi, 2007). In film and memory studies, feature fiction films have repeatedly been established as sites of memory with a certain mnemonic agency, that is as both containers of certain ideas, values, and narratives and as enunciations with a certain impact (Erll, 2008; Daković, 2008; Rigney, 2015). Moreover, following Ann Cvetkovich and Dijana Jelača, we propose the analysed films are not just "cultural texts," essential to the exchange and proliferation of myths, ideas, and ideologies, but also "repositories of feelings and emotions" (cf. Cvetkovich, 2003, 7; Jelača, 2016).

In this article, we chose to focus on Yugoslav-themed films with significant critical acclaim and popular appeal, that is productions that have reached great numbers of spectators and have become, or are on their way to becoming canonical productions, widely considered as emblematic of Slovenian cinematography of a certain decade. Three films from the history of post-1991 Slovenian cinematography stand out according to these two criteria, and have thus been selected for closer analysis: allegedly the most popular Slovenian film of the 1990s, *The Outsider* (1997), the most successful Slovenian co-production, *The Parade* (2011), and the most internationally resonant Slovenian film of the 2010s, *Houston, We Have a Problem!* (2016).

The mnemonic agency of a film production emerges at the crossroads of film-making as praxis, the film production as text and audiovisual representation, and distribution and screening practices that contribute to the cinematic experience and to its reception (e. g. Jelača, 2016). In line with this methodological consideration, the film analyses below are all equipped with information about the reach of the film in question. Furthermore, narrative analyses of each of the featured films, focused on the

production's constructions of societal norms, value hierarchies, and (individual and collective) identities are complemented by an analytical overview of the films' critical reception in all available (national, local, international) contexts.

### Yugonostalgia and Slovenian Cinema

Once our sample got narrowed down to three productions, it stood out that all three engage with the Yugoslav past in a very positive way, which is easy to label as (Yugo) nostalgia. While nostalgia for socialism, that is the longing for an idealized version of the socialist past (cf. Boym, 2001; Velikonja, 2009) has been very popular with East European cultural-studies and media scholars, some reservations have recently been raised with regards to its analytical potency. For example, Sabina Mihelj observes:

*If one were to judge solely by available research, it would be tempting to conclude that post-socialist nostalgia constitutes the most common relationship with the past in Eastern Europe. Indeed, one is left with the impression that post-socialist citizens have undergone a radical reversal of their relationship with time, suddenly dropping their future-oriented, revolutionary sense of time and transforming themselves into past-oriented beings filled with a sense of loss or even longing for the bygone era. Yet, as soon as we consider the empirical basis of research on nostalgia, it becomes apparent that this sense of pervasiveness may, to some extent, be simply a product of scholarly investment in the topic. (Mihelj, 2017, 238)*

At the same time, Mihelj (2017, 238) notes, "scholarly investment" in post-socialist nostalgia reflects a range of various motivations and angles of inquiry, and leads to diverse conclusions that are sometimes very difficult to compare: as well as longing for one's own personal past, youth, and a certain socio-political system, nostalgia can be seen as popular discontent with the present, or as the effect of political efforts to interpret the past in a certain way. This diversity of definitions complicates transnational comparison, as does many researchers' tendency to focus on in-depth readings of a small number of productions, which does not allow for generalizations. While sharing many of the concerns raised by Mihelj, we argue that the gap between abundant micro case studies of nostalgias (and traumas) related to the Cold War and memories of it and scarce transnational analysis of the mediation of these memories can best be bridged through a series of studies that aim for the latter goal while not ignoring the contribution and insights of the former.

Accordingly, this article builds on existing studies of Slovenian cinema, which have noted that Yugonostalgia is perhaps the privileged way in which Slovenian film directors engage with the Yugoslav past (cf. Petek, 2010; Tomanić Trivundža, 2010; Stanković, 2020). These and related studies (e.g. Mazaj, 2011) tend to align this loving longing for the socialist past characteristic of post-1991 Slovenian cinema with regrets over the loss of a common multicultural state and its socialist ideals, as well as with forebodings concerning Slovenia's transition into market capitalism and its accession to the

European Union. The Yugonostalgia diagnosed in these publications can thus be easily interpreted as a symptom of societal malaise about its present and future. Interestingly, the diagnosis is very time-specific: all the cited publications refer to pre-2010 films, and no serious research about Yugonostalgia – or memories of Yugoslavia – in later Slovenian productions exists. It is therefore plausible to relate the heightened scholarly interest for the topic to concerns related to the aftermath of Slovenia's accession to the EU, characteristic of the 2000s, when the abovementioned studies were published.

While Yugonostalgia may not appear to be at the forefront of Slovenian film production today, the fact that it characterizes some of the most important national productions over the past three decades accounts for our interest in the phenomenon. Nevena Daković (2008) argues that “problematizing the official version of the socialist past taught in schools and the popular versions advanced by the “national cinema classics,” these [post-1992 Yugonostalgic] films invest in new truths. Investment in new truths means at the same time investment in new genres of “historiographic metafiction.”” Indeed, films about the past may contend established historical narratives and dominant national memory politics; at the same time, they project a lot of their own time back into the past that they portray. Therefore, the claim of this article is that Yugonostalgia in contemporary Slovenian cinema has as much to say about reflections on the Yugoslav past as about the symbolic imaginary of Slovenian culture. Slovenian film productions set in or preoccupied with the Yugoslav past articulate a broad palette of identities, including nation-based collective identities. The aim of this article is thus to explore what kind of Slovenian identity is constructed and re-constructed in post-1991 Yugonostalgic Slovenian films. In other words, we will use close readings of the identified selection of films to unpack the broad contours of Slovenian Yugonostalgia. Our analyses will be especially focused on the place of Slovenia, Slovenian culture, and the articulation of “Slovenian” values and value hierarchies in these films. These analyses will be contrasted with the critical responses to the three films, to account for the place of these productions in Slovenian cultural memory.

## ANALYSIS

### Outsider

Andrej Košak's 1997 feature *Outsider* is the first post-Yugoslav Slovenian cinematic articulation of a nostalgia for the Yugoslav past and its promise of a utopian future. From the perspective of memory studies, this film can easily be considered as a paradigmatic site of memory, offering a reflection on the causes of the Yugoslav disintegration.

*Outsider*, made by a director with ties to the Slovenian punk scene, is set in 1979 and 1980. We follow a story of Sead (Davor Janjić), a son of a Bosnian father, a strict army officer (Zijah Sokolović), and a Slovenian stay-at-home mom (Miranda Caharija). This military family is constantly on the move, in fact, it has just moved to Ljubljana. Even though *Outsider* portrays the time of proverbial Yugoslav brotherhood and unity, a 1997



Fig. 1: *Outsider*. Photo: Stane Sršen (Source: the Slovenian Cinematheque archive).

reflection of the past times is not a naïve one. The young high-schooler Sead is seen by his peers as the Other, a “Bosniak”, with a funny name and a thick accent that can never fully belong. He eventually finds his place in the punk subculture, which is itself the Other or the abject of the late socialist Yugoslav society. To further complicate his position, he falls in love with a Slovenian schoolmate Metka (Nina Ivanič), coded as his complete opposite, an almost stereotypical embodiment of Slovenian femininity. She is firmly embedded in the national collective and reflects its values of diligence and kindness. *Outsider* is part comedy, part drama and a multicultural love story, and made at the time of the Yugoslav wars, cannot have a happy ending: neither for the star-crossed lovers, nor for Yugoslavia. On the day of Tito’s death in Ljubljana, Metka and her family decide she should have an abortion and forget about Sead. Faced with loss and a prospect of another move, Sead kills himself. The last image of the movie shows Metka in a white hospital gown running through Ljubljana’s empty streets decorated with Yugoslav flags. Vrdlovec interpreted this as a symbol of a lonely Slovenia running towards independence. And Sead as the first victim of future violent events in the Balkans.

Following Dijana Jelača’s (2016, 19) question how collective identity and belonging is constituted through a [cinematized] “trauma as central to identification, but at

the same time, a site of identity's frequent undoing", it is important to ask, what was there about *Outsider* that the audiences responded to *en masse*? And did this film hit succeed to subvert or disrupt cultural memories and identities anchored in the rise of Slovenian nationalism post-independence?

At the time of the film's release film critic Bojan Kavčič (1997, 8) remarked that *Outsider* succeeded in invoking an old Balkan cinematic atmosphere of epic proportions. It did so by placing the story at the time of Tito's death in Ljubljana, broadening the borders of a small country like Slovenia. At the same time, *Outsider* revealed Slovenian identity constructions; because it had a Bosnian lead, "an archetype of the 'hated other'" it played with the intricacies of Slovenian mentality and attitudes towards former "Southern brothers and sisters".

Similarly, Stanković (2020, 209–210) points out that *Outsider* is part of a body of films critically dealing with Slovenian attitudes towards migrants from the Balkans.<sup>3</sup> However, *Outsider* was different from its cinematic predecessors in two ways. Firstly, it looked back to the past to comment not only on Yugoslav history, but also, on the consequences of the post-Yugoslav transition in Slovenia. Secondly, the film was overwhelmingly positively received among the audiences. Stanković hypothesizes the latter was due to an extensive popularization of the "Balkan scene", which included a cultural nostalgia and appropriation of the past (music, films, activities, language, references and images) that became popular (again) after the disintegration of Yugoslavia. *Outsider* played into this nostalgic remembering, using not only a specific collective trauma – the death of Tito in Ljubljana, and the subsequent violent disintegration of Yugoslavia – to anchor the film in a specific temporal and regional frame, but also constructing (an often inaccurate) memory and atmosphere of Ljubljana's Punk subculture, which offered an alternative way of being and identifying. In this sense, the film acted as a mediator of trauma and fantasy, collective and individual memory, the past and the present. *Outsider*, being a serious reflection of the past, a comedy and a teen film at the same time, managed to capture the (post-)Yugoslav collective imagination; both as a form of nostalgic remembering for generations that lived through the 1980s, as well as a form of post-memory, which Marianne Hirsch (2012) has described as a relationship to past collective traumas that new generations, lacking direct experience, construct indirectly – through stories, images etc.

However, when evaluating the film's potential to subvert Slovenian nationalism, which was on the rise at the time of its release, *Outsider* yields somewhat ambivalent results. On the one hand, *Outsider* can be read as a form of reflective nostalgia (Boym, 2001), as it explores marginal histories and different ways of being, as well as confronts Slovenian and Balkan audiences with the violent historical trajectory of the region and forms of nationalist hatred. On the other hand, *Outsider* itself did not always manage

3 Other films with a similar theme of discrimination are: *Don't Come Back by the Same Way (Po isti poti se ne vračaj)*, 1965, Jože Babič); *Rams and Mammoths (Ovni in Mamuti)*, 1985, Filip Robar-Dorin); *Cheese and Jam (Kajmak in marmelada)*, 2002, Branko Đurić).

to avoid repeating the same stereotypes it wanted to deconstruct: namely, making its main characters cliché embodiments of imagined national traits – a somewhat not very intelligent Bosnian; a diligent Slovenian; a bunch of provincial high-schoolers living in Ljubljana; a group of sexist punkers etc. The film is more successful in connecting the trauma of 1980 with the resignation of 1997 through a symbolism of the social and personal decay (Stanković, 2020, 218), which is not so much a comment on Yugoslavia as it is on the post-transitional Slovenia. Metka and Sead's last scenes indicate, according to Stanković, that *Outsider* is not only nostalgically looking back, but hinting that the fall of Yugoslavia and the cut-throat individualism and capitalism that followed were as destructive as the strict Yugoslavia of the older: generations that the movie's "punk politics" criticizes. In this regard *Outsider* is one of the more polemical Slovenian films.

Since its release, *Outsider* has become hailed as the movie marking Slovenian cinematic rebirth, attracting a record 91000 cinema visitors across the country and being the first Slovenian movie post-independence with a successful distribution in all parts of former Yugoslavia. Its international popularity has remained strong throughout the years, consistently generating new comments on various online platforms, for example this YT comment from 2017, invoking a sense of the post-Yugoslav brotherhood: "What a great movie! Greetings to Slovenian brothers from Beograd."<sup>4</sup>

## The Parade

A similar nostalgia for (post-)Yugoslav brotherhood can be found in *The Parade*, which is a part of Slovenia's growing co-production archive. This 2011 feature was directed by Srđan Dragojević (also famous for his war film *Pretty Villages, Pretty Flame – Lepa sela lepo gore* (1996)). After the release of the film, this is how he described it, with a clear reference to regional connection:

*The Parade is a film about tolerance, understanding, and the fact that people can become friends despite their differences and regardless of their sexual orientation, ethnicity or religion. This is why The Parade is much more than a film about a gay parade. Already the fact that it is a Serbian-Croatian-Macedonian-Slovenian co-production speaks for itself.* (Slovenian Film Centre, 2012, 13)

*The Parade* highlights the mechanisms of regional post-Yugoslav identity formations, connections, and exclusions through the story of Lemun (Nikola Kojo), a Serbian war veteran, now a resourceful gangster, who ends up protecting the LGBT Pride Parade in Belgrade from groups of neo-Nazis. At the beginning of the film, Lemun is deeply homophobic, but when he gets an ultimatum from his future wife Biserka (Hristina Popović), who doesn't approve of his homophobia, he is forced to get to know and protect the LGBT community. Because his gangster colleagues don't want anything to do with the matter, he and Radmilo (Miloš Samolov), a kind

4 Kakav sjajan film. Pozdrav braći Slovencima iz Beograda.



gay veterinarian, are forced to take a road trip across the former Yugoslavia, asking Lemun's old war enemies/buddies for help. These characters include Roko (Goran Navojec), a Croatian war veteran; Halil (Dejan Aćimović), a Bosnian Muslim; and Azem (Toni Mihajlovski), an Albanian from Kosovo. Edo the Slovenian is briefly mentioned; regrettably, he was supposedly killed by the Montenegrin mafia in Stockholm. The absence of Slovenians is understandable, given the protagonists are Yugoslav war veterans, but also speaks about the structural position of Slovenia in post-Yugoslav collective memory of brotherhood nations – a position of marginality and mostly unimportance.

Similarly to *Outsider*, *The Parade* dissects nationalism through the genre of comedy, which catches its audiences off-guard and can therefore highlight societal traumas in a non-threatening way. There are many constitutive Others in the Balkans, as joked about in the film's intro:

“Chetnik—derogatory for Serbs, used by Croats, Bosniaks, Albanians”; “Ustasha—derogatory for Croats, used by Serbs, Bosniaks and Albanians”, the same for “Balija—derogatory for Bosniaks [...]”; and “Shiptar—derogatory for Albanians [...]”. What all post-Yugoslav languages have in common, though, is the term “Peder—derogatory for a homosexual person, used by *everyone*”. [emphasis – authors.]

*The Parade* demonstrates how post-Yugoslav national identities and collective values are constructed as heteronormative – not just in the “violent” Balkans but also in the self-proclaimed “liberal” Slovenia. In this post-Yugoslav heterosexual matrix (Butler, 2001) specific notions of femininities, masculinities and heterosexuality are integrated into the national collectives; and others – gender and sexual minorities – violently excluded (cf. e. g., Nagel, 1998). In this regard, *The Parade* resembles the Slovenian film *The Guardian of the Frontier* by Maja Weiss (*Varuh meje*, 2002), which highlights the interconnectedness of nationalism and protection of the state and symbolic borders through gender violence. In contrast to the nostalgic comedy of *The Parade*, Weiss, however, opted for contemporary horror.

Due to *The Parade*'s focus on regional homophobic and militarized masculinity that is, as the story suggests, capable of transformation from toxic violence to post-Yugoslav kinship that would also include the gay community, the film received mixed reviews at the time of its release.

In the West it was praised as “Serbia's Brokeback Mountain” by *Boston Review* (Hockenos, 2012) and “The Pride of Serbia” by *The Guardian* (Hoad, 2012), and the reviews sometimes even bore a mark of Balkanism, reminiscent of the constructions of the region described by Todorova (2009). In these constructions, the Balkan itself is seen as a homogenic place and the Other of the West. For example, in his review, Paul Hockenos (2012) evoked a memory of the first Serbian Pride Parade:

*The legacies of socialist hostility and religious conservatism have bred a culture of homophobia that continues to set the region apart from Western Europe, where there is broad-based respect for gay rights.*

For many critics, *The Parade* was thus an indicator of a turning point for the region, a symbol of a more open Balkan. This interpretation of the film presupposes a rather naïve notion of a progressivist politics – from socialist homophobia to nationalist violence and lastly, democratic tolerance and LGBT visibility –; in reality the region's history and attitudes towards minorities are far more complex (e. g. Kuhar & Takács, 2007; Jovanović, 2016). Regional critics, vividly remembering the wars in which the likes of Lemun and his buddies took part in, were less welcoming. Slovenian *Pogledi* (Barlič, 2012) claimed the film is less about the LGBT community than it is a Parade of machismo, and *Balkanist* (2013) wrote that *The Parade* “also has a darker agenda: It quietly celebrates 1990s-style nationalism under the guise of promoting ‘tolerance’”.

Some of the regional criticism holds true, however, so does the view that *The Parade* can be seen as a turning point in regional *mainstream* cinema, as it subverts national constructions of toxic masculinities, showing their cracks and a great deal of homoerotic undercurrents among former “no-homo” war buddies. *The Parade* evokes the notion of queer trauma, violent and forgotten histories and pain of those who are usually invisible and marginalized in post-Yugoslav national collective memory but are nevertheless a constitutive element of national identities – as the internal Other. Still, the film offered a form of visibility, a queering of the Balkans through cinema, and managed to reach the mainstream public. It took the lead at the 2011 Serbian box office, overcoming *The Smurfs* (2011, dir. Raja Gosnell), and achieving almost 600,000 admissions in the former Yugoslav countries.

### **Houston, We Have a Problem!**

Our first two analyses have allowed to highlight two loci of Yugonostalgia (and their limitations): dissatisfaction with Yugoslavia's disintegration, and a longing for the lost Yugoslav ideals of multicultural brotherhood and unity. The third selected case study, Žiga Virč's 2016 mockumentary *Houston, We Have a Problem!* approaches the Yugoslav past in a very different way, exploring the limits of documentation on the one hand and narrativization on the other.

*Houston, We Have a Problem!* is a humorous and rather sophisticated commentary on the relationship between truth, history, and media. Like Alexei Fedorchenko's mockumentary *First On the Moon* (*Pervye na lune*, 2004), which suggested that the Soviets might have launched a manned rocket to the moon in 1937, *Houston, we have a problem!* adopts a serious tone, including archival footage and statements by “professionals”, to explore the myth of Yugoslavia's apparently prematurely interrupted space program. The film premiered at the Tribeca film festival and resonated in international media, yielding mostly positive critiques in journals such as *The Hollywood Reporter*, *The Wrap*, *Montage Magazine*, and *New York Observer*. In the latter, Noah Charney (2016) has remarked that the film “mocks Yugonostalgia”, alluding to the film's starting point: a myth that historians would not find difficult to debunk. But what happens if this myth is explored through documentary footage; does acknowledgement of the fictionality of a narrative reduce its affective charge?

In *Houston, We Have a Problem!*, the omnipresent gaze of the camera transcends time and space, switching between various places in the United States of America and in the former Yugoslavia, and connecting archival footage to fictional episodes, and images from the past to the contemporary reality of the locations explored. In doing so, it gives us a glimpse into the glory and demise of the Yugoslav state, foregrounding mythical objects, such as Josip Broz – Tito's ship *Galeb*, used for luxurious long voyages in the mid-20<sup>th</sup> century, and deteriorating, anchored in the Croatian port city of Rijeka. Possibly inspired by Marta Popivoda's 2013 documentary essay debut *Yugoslavia: How Ideology Moved Our Collective Body*, *Houston, We Have a Problem!* explores the prevalence of ideas and political statements over individual lives in the social fabric of Tito's Yugoslavia. It even takes a step further, showcasing this dominance of the political and collective over the individual and interpersonal as myth. The fictional character of Ivan Pavić (Božidar Smiljanić) is used as a comical mediator between the past and the present. According to the film, he was involved in the development of the Yugoslav space program, which Tito sold to the US for 2.5 billion US dollars. Upon arrival in the US, the entire project was revealed to be underdeveloped and beyond salvation, sparking a rift between the USA and Yugoslavia, which would only grow deeper over time.

While this overarching narrative premise of the film is grim, the characters, featured archival footage, and the commentary on the relationship between myth and reality, provided by the popstar of Slovenian philosophy Slavoj Žižek, tells a different story, exhibiting enthusiasm for the Yugoslav project, and a sense of pride related to Tito's way of handling the situation and negotiating with the USA. "Even if it didn't happen, it's true, and that's the crucial message," Žižek explains to the audience. On the level of the film's narrative, the explanation relates to the mechanisms of mythology. At the same time, it is repeated so frequently that it seems to encapsulate the film's message about the Yugoslav past, as picked up on by Iva Kosmos and Tanja Petrović who have noted that "Virc's film ... reveals a [post-Yugoslav] desire, a longing for the possibility to tell, listen to, enjoy and engage with diverse, real and unreal, possible and impossible histories from the second part of the twentieth century .... which still represents a part of experienced memory for millions of citizens, but is usually subject to normative interpretations that view socialism as a totalitarian system ...." (Petrović, 2016, 506).

On a related note, Sunčana Laketa (2019) has remarked that *Houston, We Have a Problem!* is a commentary on "modern liberal democracies", inviting the spectator to reconsider how and whom she is encouraged to believe, and what kinds of limitations are imposed on the conditions of possibility of her imagination. While this is certainly a factor that has contributed to the international resonance of the film, we argue that it is dangerous to claim that, as an "open call for thought", *Houston, We Have a Problem!* is not really related to contemporary Slovenian directors' strategies of investigating the Yugoslav past.

Amusingly Yugonostalgic and ironic toward its own post-memory position, the film manages to create a perspective that aligns it with both *Outsider* and *The Parade*. The Slovenian enunciation in *Houston, We Have a Problem!* is aligned with that of the



producer and director, and the philosopher, here embodied by Slavoj Žižek himself, reinforcing the impression that the film is a documentary-like attempt to critically reflect on the subject matter. This mechanism resonates with the strategy at work in *Outsider* and *The Parade*.

## CONCLUSION

From the perspective of memory studies, fiction films “not only represent but convey reality” (Ernst, 1983, 402) and they do this by offering an unintentional truth. In other words, controlled or not, films act as witnesses, and “as a kind of commentary on, and challenge to, traditional historical discourse” and in that way add to our historical understanding (Rosenstone, 2006, 9).

*Outsider*, *The Parade*, and *Houston, We Have a Problem!* all point to an insistent ambivalence that characterizes the reception of locally, Slovenian-produced or co-produced films that attempt to interpret the Yugoslav past in an affective and affectionate way. Our analysis shows that this affection is conditioned by subtle estrangement techniques that hint that what is screened is not entirely objective or even not true at all. At the same time, the status of the images and narratives conveyed via the cinematic medium is different in these cases: in 1997, *Outsider* addressed generations that could relate this story to memories: their parents’ or their own. *The Parade* and *Houston, We Have a Problem!* make no such claims; they simply design an alternative reality, weaving certain stereotypes and myths about the Yugoslav past into a slightly alternative, although highly allegorical present. Slovenian critical reception of *Outsider* and *The Parade* is indicative: they were appreciated due to their humour and “artistic merits”, as the Slovenian film fund might have put it, but distanced from on accounts of nostalgia: for Yugoslavia, youth, and rebellion in the first case, and for – in a sense – cutified 1990s-nationalisms in the second case. *Houston, We Have a Problem!* is different in this respect: taking pop philosophy and a myth as its starting point, it appears – on the surface – to long for the past. However, it celebrates this past through images and editing, delivering a subtle message, echoed in Žižek’s statements about myths: they function regardless of our “knowledge” that they are not true.

Žižek’s point can be extended beyond *Houston, We Have a Problem!* In fact, *Outsider* and *The Parade* also engage in exploring narratives about the Yugoslav past that greatly rely on stereotypes and postmemories, and reflect today’s (rather than yesterday’s) problems. Moreover, our analyses reveal that all three films elaborate a “Slovenian” position toward the Yugoslav past: through the characters in *Outsider*, the dialogues in *The Parade*, and the philosophical commentary and documentary footage in *Houston, We Have a Problem!*, it emerges as sympathetic, but somehow detached from the subject matter. This kind of engagement with the recent past is not entirely innocent: it ignores, to a great degree, one’s own involvement in this past.



## GRADNJE POJUGOSLOVANSKIH IDENTITET V SODOBNEM SLOVENSKEM FILMU

*Natalija MAJSOVA*

Univerza v Ljubljani, Fakulteta za družbene vede, Oddelek za kulturologijo, Kardeljeva ploščad 5, 1000  
Ljubljana, Slovenija  
e-mail: natalija.majsova@fdv.uni-lj.si

*Jasmina ŠEPETAVC*

Univerza v Ljubljani, Fakulteta za družbene vede, Oddelek za kulturologijo, Kardeljeva ploščad 5, 1000  
Ljubljana, Slovenija  
e-mail: jasmina.sepetavc@fdv.uni-lj.si

### POVZETEK

*Članek naslavlja vprašanje konstrukcije slovenske nacionalne identitete v razmerju do spominjanja na obdobje socialistične Jugoslavije in njenega razpada v kontekstu sodobne slovenske kinematografije (1991–2021). Naslanjajoč se na pregled slovenskih kulturnih politik, vezanih na filmsko produkcijo v izbranem obdobju, preizprašava simbolno mesto zgodovine in posebej zgodovine, vezane na obdobje socializma, v sodobnem slovenskem filmu. Dinamiko pozabljanja in spominjanja na socializem in na jugoslovansko identiteto nadalje predstavlja prek poglobljene analize izbranih reprezentativnih primerov – v devetdesetih letih najbolj gledanega slovenskega celovečerca Outsider (1997), mockumentarca Houston, imamo problem! (2016) in koprodukcijskega filma Parada (2011). Analizo reprezentacij poveževa z analizo kritiške in popularne nacionalne in mednarodne odmevnosti izbranih del, pri tem pa filme obravnava kot odlagališča in preizpraševalce nacionalnih in regionalnih politik, travm, reinterpretacij zgodovine in emocij, ki niso zakodirane samo v samih tekstih, temveč tudi v kontekstu praks, ki obkrožajo njihovo produkcijo in recepcijo (cf. Erll 2009). Vsi trije izbrani primeri pokažejo, da je film pomembno mesto refleksije in konstrukcije nedavne Slovenske preteklosti. Vendar pa opažena filmska jugonostalgija še zdaleč ni enoznačna, temveč skozi tri desetletja neodvisnosti Slovenije prevzema raznolike pomene – od hrepenenja po nekdanjem “bratstvu”, do travme transformacije in nenazadnje parodične distance do jugoslovanske preteklosti.*

*Ključne besede: Slovenski film, oblikovanje identitet, kulturni spomin, nostalgija, travma*



## SOURCES AND BIBLIOGRAPHY

- Babič, J. (dir.) (1965):** Po isti poti se ne vračaj. Ljubljana, Viba film.
- Balkanist (2013):** Revisiting The Parade. *Balkanist*, 25. 9. 2013. <https://balkanist.net/revisiting-the-parade/> (last access: 19.05.2021).
- Barlič, Š. (2012):** Parada mačizma. *Pogledi*, 11. 1. 2012. <https://pogledi.delo.si/kritike/parada-macizma> (last access: 19.05.2021).
- Boym, S. (2001):** *The Future of Nostalgia*. New York, Basic Books.
- BSF (2021):** Baza slovenskih filmov. <https://bsf.si/sl/> (last access: 20.05.2021).
- Butler, J. (2001):** *Težave s spolom: feminizem in subverzija identitete*. Ljubljana, ŠKUC.
- Charney, N. (2016):** Did the Yugoslavs Help Put Apollo 11 on the Moon? *New York Observer*, 20. 6. 2016. <https://observer.com/2016/06/did-the-yugoslavs-put-apollo-11-on-the-moon/> (last access: 07.05.2021).
- Cvetkovich, A. (2003):** *An Archive of Feelings: Trauma, Sexuality, and Lesbian Public Cultures*. Durham and London, Duke University Press.
- Daković, N. (2008):** Out of the past: Memory and nostalgia in (post-)Yugoslav cinema. In: Apor, P. & O. Sarkisova (eds.): *Past for the Eyes: East European Representations of Communism in Cinema and Museums after 1989*. Budapest, Central European University Press, 117–142.
- Dragojević, S. (dir.) (2011):** *Parada*. Belgrade, Filmstar.
- Erlil, A. (2008):** Literature, film, and the mediality of cultural memory. In: Erlil, A. & A. Nünning (eds.): *Cultural memory studies*. Berlin, New York, de Gruyter, 389–398.
- Ernst, W. (1983):** Distory: cinema and historical discourse. *Journal of Contemporary History*, 18, 3, 397–409.
- Falbe-Hansen, R. (2003):** The Filmmaker As Historian. *Pov A Danish Journal of Film Studies*, 16, 108–118.
- Hirsch, M. (2012):** *The Generation of Postmemory: Writing and Visual Culture After the Holocaust*. New York, Columbia University Press.
- Hjort, M., Mackenzie, S. & M. Fulford (2000):** *Cinema and nation*. London and New York, Routledge.
- Hoad, P. (2012):** The Parade is the pride of Serbia. *The Guardian*, 24. 1. 2012. <https://www.theguardian.com/film/filmblog/2012/jan/24/the-parade-pride-of-serbia> (last access: 19.05.2021).
- Hockenos, P. (2012):** Serbia's Brokeback Mountain: Srđan Dragojević's *The Parade*. *The Boston Review*, 21.7.2012. <http://bostonreview.net/film/serbia%E2%80%99s-brokeback-mountain-paul-hokenos> (last access: 19.05.2021).
- Jelača, D. (2016):** *Dislocated screen memory: Narrating trauma in post-Yugoslav cinema*. New York, Springer.
- Jovanović, N. (2016):** Queering Masculinity in Yugoslav Socialist Realist Films. In: Mazierska, E., Mroz, M. & R. Ostrowska (eds.): *The Cinematic Bodies of Eastern Europe and Russia*. Edinburgh, Edinburgh University Press, 132–145.

- Kavčič, B. (1997):** Outsider. Ekran, 34, 1/2, 7.
- Košak, A. (dir.) (1997):** Outsider. Ljubljana, RTV Slovenija.
- Kuhar, R. & J. Takács (2007):** Beyond the pink curtain: everyday life of LGBT people in Eastern Europe. Ljubljana, Mirovni inštitut.
- Laketa, S. (2019):** “Even if it didn’t happen, it’s true”: The fantasy of geopolitics in the “post-truth” era. *Emotion, space and society*, 31, 155–161.
- Levi, P. (2007):** Disintegration in frames: aesthetics and ideology in the Yugoslav and post-Yugoslav cinema. Stanford, Stanford University Press.
- Majcen, M. (2015):** Slovenski poosamosvojitveni film: institucija in nacionalna identiteta. Maribor, Aristej.
- Mazaj, M. (2011):** Freewheeling on the margins: The discourse of transition in the new Slovenian cinema. *Studies in Eastern European Cinema*, 2, 1, 7–20.
- Mihelj, S. (2017):** Memory, post-socialism and the media: Nostalgia and beyond. *European Journal of Cultural Studies*, 20, 3, 235–251.
- Nagel, J. (1998):** Masculinity and nationalism: gender and sexuality in the making of nations. *Ethnic and Racial Studies*, 21, 2, 242–269.
- Pavasović Trošt, T. & J. Mihajlović Trbovc (2020):** History textbooks in war-time: The use of Second World War narratives in 1990s war propaganda in the former Yugoslavia. *War & Society*, 39, 4, 290–309.
- Petek, P. (2010):** Highways, byways and dead ends: towards a non-Eurocentric cosmopolitanism through yugonostalgia and Slovenian cinema. *New Review of Film and Television Studies*, 8, 2, 218–232.
- Petrović, T. (2016):** Towards an affective history of Yugoslavia. *Filozofija i društvo/Philosophy and Society*, 27, 3, 504–520.
- Pogačar, M. (2020):** Chapter 6: Alterations of Memory: Mediatizing the Interpretative Void in Post-Yugoslav Slovenia. In: Pušnik, M. & O. Luthar (eds.): *The Media of Memory*. Leiden, Brill, 133–156.
- Rigney, A. (2015):** Cultural memory studies: mediation, narrative, and the aesthetic. In: Tota, A. L. & T. Hagen (eds.): *Routledge international handbook of memory studies*. London, Routledge, 87–98.
- Rosenstone, R. A. (2006):** *History on Film/Film on History*. Harlow, Pearson Education.
- Slovenian Film Centre (2012):** *Slovenian Film Guide 2012*. Ljubljana, SFC. [https://www.film-center.si/media/cms/attachments/2015/01/13/Filmski\\_vodi%C4%8D\\_2012.pdf](https://www.film-center.si/media/cms/attachments/2015/01/13/Filmski_vodi%C4%8D_2012.pdf) (last access: 19.05.2021)
- Stanković, P. (2013):** *Zgodovina slovenskega celovečernega igranega filma 1 (1931–1988)*. Ljubljana, Založba FDV.
- Stanković, P. (2020):** *Zgodovina slovenskega celovečernega igranega filma 2 (1989–2004)*. Ljubljana, Založba FDV.
- Todorova, M. (2009):** *Imagining the Balkans*. Oxford and New York, Oxford University Press.
- Tomanič Trivundža, I. (2010):** Slovene Film, National Identity and The Celluloid Hegemony of the Mythical Post-Independence Time. *Cultural studies*, 24, 5, 662–689.

- Velikonja, M. (2009):** Lost in transition: Nostalgia for socialism in post-socialist countries. *East European Politics & Societies*, 23, 4, 535–551.
- Virč, Ž. (dir.) (2016):** Houston, imamo problem! International co-production by Studio Virč, Nukleus Film and Sutor Kolonko.
- Vrdlovec, Z. (2014):** Zgodovina filma na Slovenskem [Elektronski vir]: 1896–2011. Ljubljana, UMco.

## LAIBACH IN NEUE SLOWENISCHE KUNST: RAZGRADNJA POLITIČNEGA SPOMINA SKOZI UMETNOST

Polona TRATNIK

Nova univerza, Fakulteta za slovenske in mednarodne študije, Mestni trg 23, 1000 Ljubljana, Slovenija  
Inštitut IRRIS za raziskave, razvoj in strategije družbe, kulture in okolja, Čentur 1F, 6273 Marezige, Slovenija  
e-mail: polona.tratnik@guest.arnes.si

### IZVLEČEK

*Umetniška skupina Neue Slowenische Kunst (NSK) je v osemdesetih letih dvajsetega stoletja nastopila s postmodernističnimi umetniškimi tehnikami, eklekticizmom in pastiche, s katerimi so prek glasbe, slikarstva, oblikovanja, gledališča in izjavljanja priklicevali politične in umetniške spomine, ki pa so jih ob tem tudi razgrajevali. Zlasti za skupino Laibach je bilo obdelovanje nacionalsocialistične ikonografije in totalitaristične retorike osrednjega pomena, vendar ne v službi politike. Umetniki so si v svojem programu zadali politično neodvisno umetniško delovanje. Toda v drugi polovici osemdesetih let je kolektiv deloval s podporo Zveze socialistične mladine Slovenije, partijskega podmladka. V članku avtorica preučujem zapletena razmerja med umetnostjo in politiko oz. kako je bilo delovanje Laibach in NSK v osemdesetih letih povezano s tedanjo politično situacijo.*

*Ključne besede: Laibach, Neue Slowenische Kunst, kolektivni spomin, politični spomin, totalitarizem, Slovenija, plakatna afeta*

## LAIBACH E LA NEUE SLOWENISCHE KUNST: LA SCOMPOSIZIONE DELLA MEMORIA POLITICA ATTRAVERSO L'ARTE

### SINTESI

*Negli anni Ottanta del secolo scorso, intervenendo con tecniche artistiche postmoderne, l'eccletticismo e il pastiche, il collettivo artistico Neue Slowenische Kunst (NSK) evocava e allo stesso tempo scomponeva memorie politiche e artistiche attraverso la musica, la pittura, il design, il teatro e i manifesti. Per il gruppo musicale Laibach, in particolare, di importanza centrale fu il trattamento dell'iconografia nazionalsocialista e della retorica totalitaria, ma non al servizio della politica. Infatti, nel loro programma gli artisti si imposero un'attività artistica indipendente dalla politica. Tuttavia, nella seconda metà degli anni Ottanta il collettivo operò con il sostegno della Lega della gioventù socialista della Slovenia, il ramo giovanile del Partito Comunista. Nell'articolo, l'autrice esamina i rapporti complessi tra arte e politica, ossia come le azioni di Laibach e NSK negli anni Ottanta si collegassero con la situazione politica del tempo.*

*Parole chiave: Laibach, Neue Slowenische Kunst, memoria collettiva, memoria politica, totalitarismo, Slovenia, scandalo del poster*

UVOD:<sup>1</sup> RETROAVANTGARDA IN RETROUTOPIZEM

Delovanje skupine Neue Slowenische Kunst (NSK) v osemdesetih letih dvajsetega stoletja, ko je bila skupina ustanovljena, priča o tem, da je bilo v tem obdobju spominjanje skozi kulturo močno prisotno. Spominjanje, ki ga je vršil NSK, je pomenilo beleženje raznolikih označevalcev, ki so bili še posebej pomembni za dvajseto stoletje, za katere pa se je v osemdesetih letih čutilo, da bodo hitro padli za horizont, ki ločuje sedanost od preteklosti in bodo ostali del preteklosti. Obdobje je bilo zaznamovano z večjimi družbenimi premiki: razpadali so komunistični režimi, končevala se je modernost kot doba, ki je bila zaznamovana z velikimi pripovedmi in zgodovinskostjo, globalno se je razmahnil kapitalizem in družbe so prehajale v drugačne ureditve. »Zelo dobro smo razumeli, da je to obdobje tranzicije, da je to obdobje razpoke med dvema sistemoma nekaj, kar bo izginilo, in se bo zelo hitro konstituiral nov sistem, ki bo zabil spal spomin na to, kakšna je bila kulturna dinamika v tem poznem socialističnem obdobju,« je kasneje komentirala Eda Čufer, članica NSK gledališča Scipion Nasice (Balantič & Zupé, 2017, 39:20–38:50). V Poslanici k projektu *Slovenske Atene* decembra leta 1985 je skupina Irwin, slikarski oddelek kolektiva NSK, zapisala, da je projekt »rekonstrukcija slovenskega modernizma« (Irwin, 1991, 2). Irwin je pozval slovenske slikarje vseh generacij in usmeritev, da slikajo en sam motiv – motiv sejalka, ki je na začetku stoletja navdihnil pomembne slovenske slikarje.

Osemdeseta leta so bila čas, ki ga je znani ameriški teoretik umetnosti Arthur C. Danto poimenoval čas »po koncu zgodovine« in »po koncu umetnosti«, ko nastopi pluralizem in lahko vsak umetnik dela, kar hoče, pri tem pa noben stil ali umetniška usmeritev nista več obvezna ali pomembnejša od drugih (Danto, 1984, 34–35). Po koncu modernizma se umetniški projekti nomadsko sprehajajo po zgodovini, ki jo na različne načine kombinirajo, rekombinirajo in pišejo na novo, kar se sklada s teorijami o postmodernizmu v umetnosti. Vendar pa je to obenem tudi čas revizije preteklosti. »IRWINova 'historiografija' se pojavlja kot nova oblika historičnosti in/ali (anti) zgodovina«, razloži Marina Gržinić (Gržinić, 1991, 30). Inke Arns je preučevala oziranje umetnosti v preteklost in prihodnost v slovenskem prostoru konec dvajsetega stoletja in je v tem oziru prepoznala tri faze: retroavantgarda, retroutopizem in medijski aktivizem. Med temi se je kot umetniška usmeritev le retroavantgarda vršila v osemdesetih letih, ki jih tu analiziram (eksplicitno je bila retroavantgardna usmeritev izpostavljena z razstavo *Ausstellung Laibach Kunst – Monumentalna retroavantgarda* leta 1983 v Galeriji

1 Prispevek je nastal v okviru raziskovalnih projektov *Kultura spominjanja gradnikov slovenskega naroda in države* (ARRS, J6-9354) ter *Družbene funkcije pravljic* (ARRS, J6-1807), ki ju financira Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije (ARRS). Avtorica se za pogovore zahvaljujem Draganu Živadinovu, za kvalitetne reprodukcije in dovoljenja za objavo se zahvaljujem Darku Pokornu, Miranu Moharju, Borutu Vogelniku, Ivanu Novaku, Draganu Živadinovu; za reprodukcijo konventa Laibacha se zahvaljujem Tomažu Zalazniku in Inštitutu Nove revije.



*Slika 1: Irwin, Rdeči revirji (Sejalec), 1989. Sitotisk posnetka linoreza industrijskega pejzaža slikarja Janeza Kneza, očeta Dejana Kneza, člana skupine Laibach, in podoba sejaleca v tehniki sitotiska, na barvnem papirju (Vir: Irwin).*

Škuc).<sup>2</sup> Termin retroavantgarda ali retrogarda se je v osemdesetih in še zlasti v devetdesetih letih (prek Petra Weibla, Marine Gržinić in skupine Irwin) uveljavil tudi za nanašanje na revizijo umetnostne zgodovine. V tem smislu predstavlja

- 2 Kozmokinetični kabinet *Noordung* (1995–2045) Dragana Živadinova Arns razume kot hibridni vezni člen med retroavantgardo osemdesetih in retroutopizmom devetdesetih let. Retrou-topizem Arns razume kot vmesno stopnjo med retroavantgardo in medijskim aktivizmom, ko se sodobne prakse še vedno očitno ozirajo nazaj v zgodovinski arhiv avantgardnih prispevkov, pri čemer želijo v sedanjosti realizirati tisto, kar je bilo morda nekoč prepoznano kot utopično (od tod njihovo pomembno razmerje z utopijo). »Ta umetniški spoprijem [retroutopizem] z zgodovinsko avantgardo v nekakšnem retrospektivnem, medijskoarheološkem pregledu utopij avantgarde preverja medijskotehnične možnosti, ki so v avantgardi prisotne, a niso uresničene. [...] V nasprotju z drugimi tremi usmeritvami [retroavantgarda, postutopizem, neoutopizem] [...] je zanj značilen poudarjen medijskoarheološki interes za ponovno aktiviranje medijskih in tehnoloških utopij zgodovinske/ih (predvsem vzhodnoevropske/ih) avantgard/e« (Arns, 2006, 265).



alternativo prevladujočim velikim pripovedim Zahoda. Irwin tako razvije koncept »vzhodnega modernizma«.<sup>3</sup>

Kolektiv NSK je v svojih umetniških projektih v osemdesetih letih izvajal svojevrstno spominjanje skozi kulturo. V umetniškem območju gre za spominjanje na zgodovinska avantgardna gibanja,<sup>4</sup> pri Irwinu so močno prisotni sklici na preteklo slovensko umetnost, v celotnem NSK in še posebej pri Laibach pa gre za spominjanje na ikonografije in predvsem retoriko totalitarnih režimov. Spominjanje skozi kulturo, ki ga opredeljuje Aleida Assmann, je za razliko od individualnega, pa tudi iz izkustva izhajajočega družbenega spominjanja, ki sta oba utelešena v tistih, ki se spominjajo, posredovano prek medijev. Tudi politični spomin je posredovan prek medijev; je ustvarjen spomin, za potrebe določene skupnosti. A med političnim spominom in spominjanjem skozi kulturo, kot ti dve kategoriji spominjanja opredeli Assmann, obstaja pomembna razlika. Medtem ko je politični spomin močno homogen in ima privlačni vpoklic, simbolični znaki političnega spomina imajo izrazite poteze in so nabiti z visoko čustveno intenziteto, je spominjanje skozi kulturo bolj kompleksno, saj vsebujejo umetniška dela večjo stopnjo protislovnosti, zato tudi dopuščajo bolj raznolike razlage (Assmann, 2006, 221, 218). IRWIN uporablja tehniki eklekticizma in pastiche, ki sta značilni za postmodernistično umetnost, kot jih prepozna ameriški marksistični filozof Fredric Jameson v svoji teoriji o postmodernizmu kot kulturni dominantni v poznem kapitalizmu (Jameson, 2001).<sup>5</sup> Predvsem ikonografija skupine IRWIN sestoji iz podob socrealizma, podob iz slovenskega in zahodnega modernizma ter delavske in lovske kulture. Eklekticizem je značilen tudi za Novi kolektivism in Laibach. Zlasti skupina Laibach je že od vsega začetka preučevala vsebine Tretjega rajha, saj je bil po besedah Dejana Kneza, člana skupin Laibach in Novi kolektivism, Tretji rajh ena izmed njihovih inspiracij (Balantič & Zupé, 2017, 7:30–8:00). Ravno s temi priklici in tehniko kontrapunktiranja so Laibach in NSK v osemdesetih letih razgrajevali politični spomin.

## LAIBACH: KOLEKTIVIZEM IN SIMULAKER TOTALITARIZMA

Od vsega začetka so NSK v svojih projektih in nastopih reciklirali retoriko politične propagande. Gustave Le Bon, psiholog, ki je že konec devetnajstega

3 Borut Vogelcnik pravi: »Retrogarda je dejanje umeščanja specifične umetniške prakse, ki ima na območju nekdanje Jugoslavije petdesetletno tradicijo in ki doslej ni bila razumljena kot povezana celota. Retrogarda naredi vidno kontinuiteto dejavnosti umetnikov različnih generacij, ki so vsak v svojem obdobju veljali za avantgardo« (Navedeno po: Arns, 2006, 97).

4 Zgodovinska avantgardna gibanja, kot jih je opredelil Peter Bürger (Bürger, 1984).

5 Aleš Erjavec odgovarja Jamesonu s teorijo o postsocialističnem postmodernizmu, kot imenuje umetnost v komunističnih režimih zlasti v osemdesetih letih dvajsetega stoletja, pred padcem železne zavese, ko so se umetniki odzvali na velike družbeno-politične spremembe s svojevrstno revolucijo (Erjavec, 2003a, 1–54).

stoletja preučeval vedenje množic in inspiriral propagandne službe političnih režimov, je vedel, da imaginacijo množic zadane tisto, kar se kaže v bleščeči, zelo jasni podobi, ki je osvobodena dodatnih razlag. Vedeti, kako narediti vtis na imaginacijo množic, pomeni istočasno vedeti, kako jim vladati (Le Bon, 2002, 37). NSK je prevzel prav tisti del propagandne retorike iz različnih političnih sistemov, še zlasti pa nemškega nacionalsocializma, ki impresionira »množice« prek čustvenega nagovora. Drugo vprašanje pri tem je, čemu služi oz. predvsem je služila ta retorika, kot so jo gradili v NSK v osemdesetih letih. Na tej točki se postavlja bistvena razlika med političnimi sistemi in umetniškim delovanjem kolektiva NSK, ki naj bi vendar proizvajal čisto umetnost.

Politični sistemi, ki gradijo notranje močno povezane skupnosti, s težnjo po homogenosti in iskanjem jasne skupne identitete, kar je še zlasti značilno za totalitarne sisteme, načrtno oblikujejo skupnostne attribute, ki posameznike vpokličejo – ta vpoklic velja razumeti v Althusserjevem smislu ideološke interpelacije subjekta – v totaliteto skupnosti. NSK so v svoji zasnovi sistematično reprezentirali formiranje takšne skupnosti kot totalitete, kakor bi lahko razumeli formiranje nacionalne skupnosti v totaliteti države. Zato je zamisel o državi umetnosti, ki jo kasneje v začetku devetdesetih letih ustanovi NSK, ki pa si jo kolektiv izposodi pri Kazimirju Maleviču, ruskem avantgardnem umetniku z začetka dvajsetega stoletja, vpisana že v začetke delovanja NSK. Skupina Laibach, ki je bila so-ustanoviteljica kolektiva NSK, je v svojem manifestu, prvič predstavljenem leta 1982 na razstavi v Zagrebu in prvič objavljenem leta 1983 v Novi Reviji, v prvi točki zapisala, da delujejo »v timu (kolektivni duh), po vzoru industrijske produkcije in totalitarizma, kar pomeni: ne govori posameznik, govori organizacija« (Laibach, 1983, 1460). Ob manifestu je bil prvič objavljen tudi organigram Laibach Kunsta, v katerem je razložen princip organizacije in delovanja skupine z različnimi centri in cilji in ki je bil kasneje uporabljen kot osnovni model organigrama NSK. »LAIBACH v svojem delu prevzema organizacijski sistem dela industrijske proizvodnje in identifikacijo z ideologijo« (4. točka konventa, Laibach, 1983, 1460). Kolektiv Laibach Kunst in kasneje NSK so skupnost postavili pred posameznike, kar člani izrecno izpostavljajo v svoji komunikaciji z javnostjo. Del NSK, pristojen za oblikovanje in oglaševanje, se je celo poimenoval Novi kolektivizem. Kolektivnost pomeni notranjo povezanost skupnosti, notranjo solidarnost in se vzpostavlja tudi skozi razmerja razlikovanja navzven, zato je za grajenje nacije, kot ga proži država, zlasti v primeru totalitarnih režimov, ključnega pomena. Kolektivizem je v okoliščinah povojne Socialistične federativne republike Jugoslavije (SFRJ) predstavljal tudi duh industrijske dobe s poudarkom na delavski identiteti, s čimer je dajal podlago konceptu komunizma. Laibach in kasneje NSK si prisvojijo režimsko dominantno idejo kolektivizma, toda način njihove prisvojitve, estetika njihove kolektivnosti, poraja dvom o njeni skladnosti s komunistično ideologijo. Ta učinek nastaja zaradi več razlogov, ki jih obravnavam v nadaljevanju. Eden od teh je povezovanje komunizma in nacionalsocializma, in sicer ravno prek gradnje in reprezentiranja

kolektivnosti. V obeh primerih se izkaže, da je kolektivnost v službi totalitarnosti režima. Totalitarnost jugoslovanskega režima se je, kot je analiziral Jože Pučnik, izražala s partijskim monopolom nad oblastjo in represivnostjo do posameznikov, katere jakost in obliko je politično vodstvo lahko samovoljno reguliralo. To je ljudi ustrahovalo (Pučnik, 1987). Politično vodstvo Slovenije je očitke o totalitarnosti režima zanikalo, kot je na primer razvidno iz odzivov Socialistične zveze delovnega ljudstva (SZDL) na »prispevke za slovenski nacionalni program«, 6 objavljen leta 1987 v znameniti 57. številki *Nove revije*, kjer bil naslovljen tudi problem jugoslovanskega totalitarizma.

Če je Laibach kazal retoriko in ikonografijo totalitarizma, ki se je lahko brala tudi kot kritika obstoječega režima, pa to ne pomeni, da je bilo njihovo delovanje v podporo drugi politični opciji. Laibach je v osemdesetih letih izvajal kritiko totalitarne in represivne politike, pri čemer je svoj nastop zgradil ravno na afirmaciji pojavnosti totalitaristične estetike in retorike, ki pa sta bili vendar pomensko izpraznjeni. Izhodiščno je Laibach kritiziral tudi umetnost, ki se postavlja v službo politike, čeprav je bila njihova umetnost v svojem videzu ravno politična, medtem ko po svoji vsebini naj ne bi bila. To vprašanje naslovim v nadaljevanju. Laibach si je namreč zadal analizo odnosa med ideologijo in kulturo, kot se kaže skozi umetnost (2. točka konventa, *Laibach*, 1983, 1460). Uporabil je politični jezik. In sicer zato, ker, kot zapišejo, je vsaka umetnost podvržena politični manipulaciji, »razen tiste, ki govori z jezikom te manipulacije« (3. točka konventa). Če torej njihova umetnost govori z jezikom politične manipulacije, potem ni podvržena politični manipulaciji. Njihova umetniška taktika je torej v tem, da se kot umetnost izmakne služenju politiki.

Ta cilj Laibach dosega s tehniko opuščanja pomena. V skladu s postmodernističnim načelom eklekticizma se označevalci bogato vrstijo ali sopostavljajo. Vsak postavljeni označevalec, ki je vzet iz kolektivnega političnega spomina, v katerem je povezan s točno določenim označencem, stoji pri Laibach v neznosnem razmerju z drugim označevalcem, namreč neznosnem zato, ker z njim ni združljiv na način, da bi ga s svojim pričakovanim pomenom podpiral. Z uporabo takšne tehnike kontrapunktiranja označevalci drug drugega ne podpirajo v smeri jasne in nedvoumne sporočilnosti, kakršno po drugi strani pričakujemo od oglaševalske podobe, kot jo je analiziral Roland Barthes (Barthes, 1990; Barthes, 1977), temveč označevalci drug drugega razgrajujejo. Zato dokončnega pomena sintagme ni možno določiti. Namesto končnega označenca se bralec znajde v procesu neomejene semioze. Ta tehnika vodi v sistematično opuščanje pomena. Uporabljen ikonografija totalitarnih režimov zaradi uporabe te tehnike ne pomeni tistega, kar so pomenili označevalci, ki so tu kopirani. Kar se kaže, torej ni tisto, za kar se zdi, da se razglša zaradi priklicenja asociacij iz kolektivnega spomina. Videz totalitarizma pri Laibachu zato ni pomen-

6 Razprava SZDL je bila objavljena v *Novi reviji Ampak* januar/februar leta 1994. Celotna 57. številka *Nove revije* pa je bil ponatisnjena: Program nacionalne in ustavne osvoboditve Slovenije 1987–1988. Ljubljana, Znanstvena založba Nove univerze, 2018.



Slika 2: Člani skupine Laibach pozirajo na svoji razstavi v Galeriji Škuc, Ljubljana, 1984 (Foto: Jane Štravs; Vir: Badovinac, Čufer & Gardner, 2015, 155).



sko poln, je izprazen. Je pravzaprav dosledno izvršen simulaker totalitarizma. V tem smislu zveni tudi koncept njihove strukture kot dvojnika države (iz leta 1988): »Smatramo, da je naša struktura dvojnik države, korigirana ponovitev države« (NSK, 1991b, 123). Oziroma lahko državo, ki jo ustanovijo ob osamosvojitvi Republike Slovenije in v katero se preoblikuje kolektiv, ki pa vendar ni prava politična država, razumemo kot državo umetnosti, kar v tem primeru pomeni osvoboditev umetnosti od drugih služb, torej tudi politične funkcije v službi nacionalne države. S tem država umetnosti pomeni končno dejansko avtonomijo umetnosti. Obenem pa umetnost dobi videz avtonomne politične tvorbe, torej države, ki to ni v ustaljenem pomenu besede, temveč gre za simulaker države. Država NSK razpolaga s potnimi listi in z Republiko Slovenijo vzpostavi diplomatske odnose.

Po razlagi Slavuja Žižka Laibach ne ponuja odgovora na vprašanje, ali so totalitaristi ali ne, saj ne deluje kot odgovor, temveč kot vprašanje, zato nas »Laibach prisili, da zavzamemo stališče in se odločimo o svoji želji.« To pomeni konec psihoanalitičnega zdravljenja (Žižek, 2006, 40).<sup>7</sup> Če nas Laibach sili, da sami zavzamemo stališče, medtem ko ga Laibach ne zavzema, to razloži, zakaj si različni privrženci Laibacha njihove konotacije tudi skrajno različno razlagajo in imajo zato razne prisvojitve Laibacha celo nasprotno politične podlage. Da bi razložili ta fenomen, ne pomaga razumeti, kaj v končni instanci izjavlja Laibach, kaj *v resnici* povedo njihova sporočila, kakšno je pravilno branje NSK. Pomembno vprašanje, ki še ni bilo deležno raziskovalne pozornosti in ki me tu zanima, je, *kako je bilo njihovo delovanje v osemdesetih letih povezano s tedanjo politično situacijo*. Zanima me družbena vpetost Laibach in tudi NSK, njihove retorike, nastopov in intervencij v Sloveniji osemdesetih let, še zlasti v odnosu do tedanjega razvoja dogodkov v zvezi s slovensko nacionalnostjo.

Laibach in NSK so sicer ves čas izpostavljali pomen avtonomije umetnosti, zato je možnost povezovanja umetnosti s politiko, ki se vendar nahaja onstran polja čiste umetnosti, a ki je obenem njihova ključna vsebina, pri tej umetniški skupini raziskovalno zanimivo, kajti vodi v različna protislovja, ki so inherentna delovanju te umetniške skupine – kot na primer ustanovitev države, ki pomeni najvišji politični akt, v primeru *NSK države v času* pomeni vzpostavitev najbolj popolne umetniške avtonomije. V prispevku zagovarjam tezo, da so Laibach in NSK v osemdesetih letih prek izvirne kulture političnega spominjanja priklicovali politični spomin, tudi iz kolektivne travme, in ga skozi umetnost razgrajevali.

## SLOVENSKO VPRAŠANJE

»Politika je najvišja in vseobsegajoča umetnost in mi, ki ustvarjamo sodobno slovensko umetnost, sebe pojmujejo kot politike« (NSK, 1991a, 48). Ta izjava je podana v več variacijah, kjer prihaja do pomenljivih razlik glede na različno občinstvo, pri

7 Prvič objavljeno v *M'ArS – Časopisu Moderne galerije* 5, št. 3/4, 1993.

čemer včasih uporabljajo pridevnik »slovensko«, drugič pa ga izpustijo.<sup>8</sup> Takšne izjave je Laibach oblikoval po vzoru nacionalsocialistične estetike, navaja Alexei Monroe, ki je celovito analiziral Laibach in NSK, a se njihova estetizacija politike in sile razlikuje od dejanskega totalitarizma, namreč v tem, da »ni v službi politične formacije oziroma nacionalnega vzroka« (Monroe, 2005, 132).<sup>9</sup> V tem smislu njihova umetnost ni v službi politike, čeprav govorijo z jezikom politične manipulacije. V nadaljevanju bom analizirala njihova izjavljanja glede identificiranja z nacionalnim duhom. Na izrecno vprašanje Radia Študent, ali je Laibach Kunst slovenski, odgovorijo: »Ustvarjalna sposobnost umetnika se identificira z nacionalnim duhom. Vsak umetnik nosi v sebi določene (etnične) karakteristike, ki so rezultat skupnega porekla in sorodnega načina življenja skupine ljudi v daljšem zgodovinskem obdobju. [...] Vsak umetnik izhaja iz globine svojega naroda, iz temne, podzemne delavnice narodne psihe, in s svojim ustvarjanjem osvetljuje njegove osnovne, tipične odlike, bistvo duha in karakter« (NSK, 1991b, 43–44). Laibach je večkrat in v več ozirih naslavljal specifično slovensko identiteto. Na primer z izjavljanjem: »LAIBACH je z domačim prostorom organsko povezan; ljubosumno goji instinktivno vezo z narodom in njegovo zgodovino, ter se zaveda svoje vloge znotraj slovenskega kulturno-političnega poligona. [...] Vsako zo-perstavljanje našemu pojavljanju v javnosti pa LAIBACHA samega ne ogroža, temveč se vpisuje zgolj na rovaš slovenske kulture same« (NSK, 1991b, 52). Vsak slovenski umetnik izraža bistvo slovenskega duha in značaja ter se postavlja v panteon nacionalnih osebnosti (Monroe, 2005, 151).<sup>10</sup> V takšnem definiranju umetnosti v povezavi z narodom Laibach parafrazira Heglovo oziroma romantično razumevanje umetnosti kot izražanje (zgodovinskega) duha skozi umetniško dejavnost ljudstva, pri čemer je nacionalni poudarek, prisoten pri Laibachu, posredovan s kasnejšo zgodovinsko izkušnjo v dvajsetem stoletju, ko se umetnost izrazito poveže s politiko in tedaj služi procesom gradnje nacionalnosti.

- 8 Na zadnji platnici angleške monografije se izrazijo, da ustvarjajo »sodobno slovensko umetnost« (NSK, 1991a), medtem ko na platnici slovenske monografije Neue Slowenische Kunst zapišejo, da ustvarjajo »sodobno pop kulturo«: »Politika je najvišja oblika popularne kulture in mi, ki ustvarjamo sodobno pop kulturo, smatramo sebe za politike« (NSK, 1991b). V zahvali za nagrado Zlata ptica se izrazijo: »politiko razumemo kot del kulture in kot najvišjo, vseobsegajočo umetnost, sebe pa, ki ustvarjamo novodobno umetnost, smatramo za politike« (NSK, 1991b, 7). V intervjuju za bralce *Dela*, osrednjega slovenskega tiskanega dnevnika, v osemdesetih letih glasilo Socialistične zveze delovnega ljudstva (SZDL), se izrazijo, da ustvarjajo »sodobno umetnost«, torej izpustijo slovensko: »Pravimo, da je politika najvišja in vseobsegajoča umetnost in da se mi, ki ustvarjamo sodobnost umetnost, smatramo za politike« (NSK, 1991b, 53).
- 9 Igor Golomstock v svoji analizi totalitarne umetnosti navaja, da je bilo poslanstvo politika v nemškem nacionalsocializmu podobno umetnikovemu, le bolj nevarno, kajti Hitler je sebe videl kot arhitekta Tretjega rajha, ki ustvarja skladno z zakoni lepote. Zato je Goebbels parafraziral Hitlerja v izjavi, da pravi politik stoji v enakem razmerju do svojega naroda kot kipar do svojega marmorja (Golomstock, 1990, 166). S tega vidika ima tudi izraz gradnja nacionalnosti podoben prizvok.
- 10 Alexei Monroe interpretira, da takšno izjavljanje jasno kaže na slovensko nesamozavednost v obliki populistične ozkosrčnosti in narodne samorepresije (Monroe, 2005, 150). Drugače pa Monroe ugotavlja, da je to izjavljanje za slovensko nacionalnost v protislovju s siceršnjim samooznačevanjem Laibacha kot Jugoslovčanov, saj se v drugih izjavah nanašajo na Jugoslavijo kot na »svojo deželo« (na primer tukaj: NSK, 1991a, 54) (Monroe, 2005, 292).



Konec leta 1990, pol leta pred osamosvojitvijo slovenske države, se je skupina Laibach eksplicitno povezala z »narodno Stvarjo« (angl. Nation-Thing), kot se izrazi Monroe. Laibach celo sklene, da bi konec Laibacha pomenil konec slovenske nacionalnosti (Monroe, 2005, 149). Koncert ob desetletnici obstoja Laibacha je skupina naslovlila »Deset let Laibacha, deset let slovenske neodvisnosti«. Zdi se, da so tem implicirali, da je Laibach neločljiv od ideje slovenske samostojnosti, kakor bere tudi Monroe. Vendar pa Laibach »slovensko neodvisnost« datira zgodovinsko netočno in v esencialni povezavi z nečim, kar nima politične veljave – to je v moment pričetka umetniškega kolektiva Laibach. S tem, ko skupina postavi slovensko politično neodvisnost v preteklost, ko se ta še ni zgodila, jo vendar zanika, kot tudi politično osamosvojitve kot dosežek slovenskega naroda minimizira, ko ga pomensko podredi lastnemu obstoju, ki je obstoj umetniške skupine. Po razlagi Monroea ta primer najbolj eksplicitno pokaže na Laibachovo parazit-sko pripetje na »narodno Stvar«. Laibach sicer predstavlja »narodno Stvar« v simbolih, kot je kozolec (glej naslovnico albuma Laibach: *Rekapitulacija*, 1985), in s sklicevanjem na mitološke osebe, kot je Črtomir, toda ne gre za »podporo nacionalizmu«, je prepričan Monroe, saj pri Laibachu pošastna moč njihovega performansa izhaja iz iluzije nacionalizma. Uživanje nacionalnih simbolov je tu frustrirano z uporabo tautologije in protislovja, ki učinkujeta kot averzivna terapija do »narodne Stvari« (Monroe, 2005, 149). Narodna identiteta je strukturirana okoli »narodne Stvari« in je dostopna zgolj članom naroda, obenem pa je stalno ogrožena od »drugih«. Laibach sicer niso dejansko tuji, a jih njihov ekstremizem postavlja na drugo stran meje, na stran Drugih naroda, interpretira Monroe, zato je bil Laibach razumljen in bi ga lahko predstavili kot »(implicitno) grožnjo sami narodni Stvari, kljub uporabi nekaterih njenih najbolj spektakularnih značilnosti in simbolizma« (Monroe, 2005, 148).

Če so Laibach torej neprestano dojeti kot »drugi« v razmerju do slovenskega naroda, pa je vendar pomenljivo – kot kaže več tu obravnavanih izjav, zlasti variacije istih izjav –, da je NSK v osemdesetih letih bolj izrecno poudarjal lastno slovensko identiteto v svojih izjavljanjih v tujini kot pa v domačem okolju, kjer je bil s tega vidika bolj splošen ali pa se je celo nanašal na kaj drugega kot na slovenski narod.<sup>11</sup> Očitno so Laibach in NSK v slovenskem oz. jugoslovanskem prostoru prilagajali svoj nastop do vključno leta 1991. Z vidika narodne identifikacije so se izogibali opredeljevanju kot Slovenci in Slovenke oz. je bil njihov nastop pomensko bolj nedoločen in izmuzljiv kot njihov nastop v tujini. V primeru nastopa v domovini se zdi, da dosledno branje pokaže, da Laibach razgrajuje nacionalno idejo, kot prav razgrajuje tudi druga postavljanja označevalcev, ki se ne uspejo združiti v pričakovane znake.

11 Glej opombi št. 6 in 8. NSK npr. izrecno pojasnjuje svoje slovenske osnove v tem intervjuju na Japonskem: »V NSK so zbrane izkušnje vse dosedanje slovenske umetnosti in politike. Naš kulturnopolitični fundament je slovenski narod in njegova zgodovina, ki živi na stičišču srednjeevropske, zahodnoevropske in vzhodnoevropske civilizacije« (NSK, 1991b, 53).



Slika 3: Naslovnica prvega zahodnega albuma skupine Laibach *Rekapitulacija* iz 1985 (Monroe, 2005, 74–75).

V svoji v tujini objavljeni monografiji Irwin pišejo, da je vsak narod ustvarjen zato, da proizvaja svojo kulturo. Zgraditi da hočejo nove Atene na svoji zemlji, kulturni prostor, kjer bo umetnost vgrajena v družbeni in duhovni red. Pri tem projektu želijo sodelovati s slovenskimi politiki in za dobrobit Slovenije. Vendar pa je njihovo področje umetnost in nimajo nobenih posebnih političnih intenc (NSK, 1991a, 126; Monroe, 2005, 110). V katalogu Moderne galerije k projektu *Slovenske Atene* tega ali podobnega zapisa ni. Če je Studio marketing Delo z oglaševalsko kampanjo »Slovenija, moja dežela« naslavljal predvsem slovensko pu-

bliko z reprezentiranjem slovenskega naroda na lastnem ozemlju, NSK izražanje slovenske identitete v manjši meri uporablja pri svojem nastopu v domovini kot v mednarodnem okolju. Na zadnji strani naslovnice monografije *Neue Slowenische Kunst* piše: »Smo umetniki, ne politiki. Ko bo slovensko vprašanje razrešeno enkrat za vselej, želimo končati svoja življenja kot umetniki« (NSK, 1991a; Monroe, 2005, 110).<sup>12</sup> Ta zapis, ki ga je uporabljal tudi Laibach, se morda zdi v podporo izgradnji nacije in njene države. Toda Monroe navaja, da parafrazira Hitlerja (Monroe, 2005, 110, 284). Grajenje nacionalnosti, torej tudi slovenske, je s tega vidika povezano s totalitarnostjo in s služenjem umetnosti politiki, čemur se je kolektiv že izhodiščno v manifestu odrekal.

Kolektiv NSK je ob podelitvi nagrade Zlata ptica leta 1986 v marmor zapisal zahvalo in apel, kjer so navedli: »Dejavnost NSK je plodovito povezana z zgodovino preteklosti, sedanjosti in prihodnosti; sloni na fanatični kršitvi zakona o ohranitvi mase in energije in polnokrvno črpa iz programa Slovencev za duhovno, kulturno in politično osamosvojitve« (NSK, 1991b, 7). Toda v isti zahvali in apelu se vendar odrekajo politično emancipatorni nalogi.<sup>13</sup> Nagrado je podelila Zveza socialistične mladine Slovenije (ZSMS) skupinam Laibach, Irwin in Scipion Nasice v okviru NSK »za njihovo povezano delovanje in prispevek novi slovenski umetnosti« (NSK, 1991b, 6) za Dan mladosti, 25. 5. 1986, leto pred plakatno afero.

12 Podobno kot pri izjavi, obravnavani v opombi 9, tudi tu prihaja do variacije: na zadnji platnici slovenske izdaje monografije *Neue Slowenische Kunst* je namesto izraza »slovensko vprašanje« uporabljen izraz »slovansko vprašanje« (NSK, 1991b), kar pomensko izjavo povsem spremeni, saj nikakor ne more več pomeniti *slovenske državne suverenosti*.

13 V daljši zahvali in apelu piše, da NSK pomeni »organizirano kulturnopolitično akcijo obnove slovenske nacionalne umetnosti na evropski ravni, diktatno načrtovano vzpostavitev avtentičnega kulturnega prostora na prepihu dveh svetov, zanikanje duhovne majhnosti in premišljen napad na ustroj kulturnega hegemonizma zahoda. Slovenska zemlja je majhna dežela med svetovi, pa vendar dežela z ogromnim potencialom ustvarjalnih ljudi, dežela, ki si prizadeva v etapah, za ceno velikih odrekov in nadčloveških naporov na vseh področjih, tudi na kulturnem, nadomestiti tisto, za kar je bila prikrajšana zaradi nenavadno burne in moreče preteklosti. Nas so izjemne zgodovinske okoliščine izoblikovale v tisto generacijo, ki se zaveda, da mora mladina fizično tako majhnega naroda kakor je naš, razvijati večje ustvarjalne sile kakor mladina velikih narodov; da mora mladina, ki je bila rojena po revoluciji, v zgodovini slovenstva biti najbolj ustvarjalna mladina kajti vsi prejšnji rodovi so se morali trpljenjsko opletati z osnovnimi zgodovinskimi terjatvami majhnega naroda: z bojem za svobodo, podolgem in počez poteptanim v tlačanstvo, z bojem za jezik, ki mu niso in niso hoteli dati domovinske pravice, z bojem za zemljepisno zaključenost dežele, in končno z bojem za osnovne politične in človeške pravice. Zavedamo se, da spadamo v tisti slovenski rod, ki mu ni treba več zgubljati dragocenih sil v tem boju za temeljne terjatve svojega naroda, temveč lahko svoj čas posvetimo najprej in predvsem ustvarjanju« (NSK, 1991b, 6–7). V tem zapisu se NSK identificira s slovenstvom, vendar naposled sklepa, da jim ni treba izgubljati dragocenih sil za terjatve svojega naroda, čeprav so ravno v tistem času potekale vroče politične razprave proti srbski hegemoniji in je narod bil boj za »temeljne terjatve svojega naroda,« iz česar gre razumeti, da se je NSK tedaj vendar odrekal političnemu boju za slovensko nacionalno emancipacijo – ali pa je spodbudil politično opredeljevanje. O tem v nadaljevanju tega članka.





Slika 4: Leta 1986 je kolektiv *Neue Slowenische Kunst* ob prejemu nagrade Zlata ptica, ki jo je podelila Zveza socialistične mladine Slovenije, pripravil zahvalo in apel. Besedilo je napisano na marmorni spominski plošči (Vir: Novi kolektivizem).

## UMETNOST V SLUŽBI POLITIKE

Slovit je škandal s plakatom Novega kolektivizma za praznik Dan mladosti iz leta 1987, za katerega so uporabili nacionalsocialistično sliko Richarda Kleina iz leta 1936 z naslovom »Heroična alegorija Tretjega rajha«, pri kateri so zamenjali ključne simbole – nacionalsocialistično za jugoslovansko zastavo, orla za belega goloba, ki simbolizira mir, ogenj v bakli s Plečnikovo (nikoli zgrajeno) Katedralo svobode, načrtom za slovenski parlament iz leta 1947. Nacistični grb je zamenjan z jugoslovanskim, v katerem je šest plamenic predstavljalo šest jugoslovanskih republik. Dodan je Triglav kot »še en simbol Jugoslavije« (Novi kolektivizem, 2009b).





*Slika 5 in 6: Leta 1987 je bila na vrsti za organizacijo štafete mladosti ob praznovanju Dneva mladosti Zveza socialistične mladine Slovenije, ki je k sodelovanju povabila Neue Slowenische Kunst. Plakat, ki je najavljial dogodek, je pripravil oblikovalski oddelek, Novi kolektivizem (na levi, slika 5). Kot osnova za plakat je bila vzeta slika Richarda Kleina »Heroična alegorija tretjega rajha« iz leta 1936 (na desni, slika 6), le da so bili nacistični simboli zamenjani z jugoslovanskimi. Ko se je to javno razkrilo, so sledili burni odzivi vse jugoslovanske javnosti (Novi kolektivizem, Dan mladosti, 1987).*



NSK je k sodelovanju pri izvedbi štafete mladosti, ki je bila zamišljena kot agitacija in propaganda jugoslovanskega režima in ideje, povabila Zveza socialistične mladine Slovenije (ZSMS), partijski podmladek na Slovenskem, saj je dogodek vsako leto organizirala ena izmed mladinskih zvez v državi.<sup>14</sup> ZSMS je dobro poznala značaj dela Novega kolektivizma in je NSK že prej tudi javno podpirala (Monroe, 2005, 110). Ne nazadnje je ZSMS pri Novem kolektivizmu naročala oblikovanje posterjev za mladinske delovne brigade od leta 1984 naprej.

Plakat za Dan mladosti leta 1987 je bil izvorno mišljen kot plakat za predstavo, ki jo je snoval gledališki oddelek NSK, Gledališče sester Scipion Nasice, v režiji Dragana Živadinova. Gledališka predstava bi se odvila na Bohinjskem jezeru s Plečnikovo katedralo svobode na sredini, z goseničarji bi postavili pontonske mostove, nastopalo bi 200 vojakov, visokih 185 cm. Mladinci iz vseh republik in pokrajin bi se zbrali ob 6h zjutraj in s čolni čez Bohinjsko jezero prispeli na pontonske mostove, stali pred Plečnikovim parlamentom Republike Slovenije in plesali znamenite koreografije biomehanskih nacionalsocialističnih, nacionalkomunističnih in futurističnih konceptov. Vrhunec dogodka bi bil spust golega mladince – Boruta Veselka – v helikopterju s Triglava s štafeto palico v obliki Plečnikovega parlamenta, razloži Dragan Živadinov (8:20–9:10). Predstava bi v prihodnje gostovala v tujini, najprej v sosednjih državah, na njihovih jezerih, v Avstriji in Italiji. To bi bil velik spektakel, kot so bile tradicionalno spektakularne predstave za Dan mladosti na stadionu Jugoslovanske ljudske armade v Beogradu, toda ta predstava ni bila zasnovana v duhu dotedanjih, posebej je bila sumljiva zamisel o gostovanju v tujini. ZSMS-ju je bila všeč zasnova gledališke predstave, ki pa so jo razumeli kot pot ukinjanja štafete mladosti, ki se je tekla ob oz. pred praznovanjem Titovega rojstnega dne 25. maja vsako leto, s tem pa pot ukinjanja tega praznovanja in nekaterih vrednot ter simbolov, ki niso bili več aktualni, kot pove tedanji predsednik ZSMS, Tone Anderlič (Balantič & Zupé, 2017, 6:45–7:15). Po razlagi Ivana Novaka so v kontekstu NSK poskusili re-romanizirati nek ritual do te točke, da bi se mogoče res sam tudi ukinil (Balantič & Zupé, 2017, 6:35).

Zvezni odbor za organizacijo štafete je plakat, ki je predstavljal slovenski predlog, po zagovoru Romana Uranjeka v imenu NSK, sprejel (Balantič & Zupé, 2017, 11:30–11:45). Na odboru je sicer potekala razprava, kjer so predlaganemu plakatu očitali, da ni dovolj jasen, da ni vabljliv, da ne izraža dovolj duha Dneva mladosti, da se mora precej pojasnjevati, da bedži niso privlačni za mladino zaradi črne barve na kovinski podlagi, zaradi česar jih mladi ne bodo radi nosili, saj to ni barva mladosti. Zanimivo je, da bi se plakat še bolj približal izvorni nacionalsocialistični sliki, če bi bil barvit, kar še dodatno potrdi podobnosti med propagandno retoriko obeh režimov, komunističnega in nacionalsocialističnega. Besedo v zveznem odboru za organizacijo štafete je imela tudi Jugoslovanska

14 Zgodovino štafet opiše Nataša Štrlič (Štrlič, 2009).



*Slika 7: Plakat Novega kolektivizma za mladinske delovne brigade leta 1984. Plakat je naročila Zveza socialistične mladine Slovenije. Za plakat je bila uporabljena portretna skulptura kiparja Arneja Brekerja, ki je ustvarjal za nacional-socialistično nemško stranko. Njegove javne skulpture so nacistične oblasti občudovale, saj so jih razumele kot nasprotje tako imenovane degenerirane modernistične umetnosti (Vir: Novi kolektivizem).*



Slika 8: Gledališki oddelek Gledališče sester Scipion Nasice je za praznovanje Dneva mladosti leta 1987 zasnoval spektakularno gledališko predstavo na Bohinjskem jezeru, ki ni bila nikoli realizirana (NSK, 1991b, 180–181).

ljudska armada prek svojih predstavnikov. Uranjek je kovinsko barvo zagovarjal z argumentom, da ta pristoji tovarišu Titu, ker je tudi on kovinar, kar naj bi generala Adžića, ki je v času osvobodilne vojne grozil Sloveniji, prepričalo, da je plakat potrdil (Balantič & Zupé, 2017, 11:30–11:45).

NSK je torej stopil v službo jugoslovanske politike. Tako so razumeli komunisti. »Z izborom na natečaju mladinske politične organizacije za 1987 je njihova stvaritev zapustila svet umetnosti in vstopila v svet politike v skrajno zaostrenih razmerjih takratne Jugoslavije, ki so zlovešče nakazovala možnost konflikta« (Kučan, 2007). Tedanji predsednik ZSMS razloži: »Začeli smo s Triglava kot simbola takrat Jugoslavije in tudi Slovenije« in to je bil »odhod z najvišje točke v zgodovino« (Balantič & Zupé, 2017, 9:10–9:20). Celoten dogodek je bil torej zamišljen kot svojevrsten sprehod v preteklost prek obnove simbolov in elementov iz političnega in umetniškega spomina.

Toda zvezni odbor za organizacijo štafete ni bil seznanjen s slikarskim izvirnikom, iz katerega je plakat izhajal. Po javnem razkritju povezave z nacionalsocialistično sliko dne 28. februarja 1987 s člankom v reviji *Politika* pa je bil plakat zavržen in sledili so burni medijski odzivi. Odprlo se je celo vprašanje, ali se prek Neue Slowenische Kunst kaže grožnja neonacizma v Sloveniji. 3. aprila 1987 je Slavoj Žižek, tedaj član Zveze komunistov Slovenije, v reviji *Mladina* podal t. i. semiološko-marksistični zagovor Neue Slowenische Kunst v odgovor tistim, ki so se spraševali, ali so Laibach in kolektiv Neue Slowenische Kunst neonacisti. Plakatna afera na pristaše pogroma učinkuje kot *point de capiton*, kot ostanek resničnosti, kjer naj bi stvari končno pokazale svojo pravo barvo – v tem primeru pravo podobo Slovenije. Toda plakat nasprotnike spreminja v »naivne imbecile«, ki se uklanjajo fascinaciji nad naci simbolizmom. Plakat oziroma spektakel Neue Slowenische Kunst prenaša na drugega lastno »imbecilnost«, lastno nemočnost pri obvladovanju občutka »neskončne nočne more« oziroma (rečeno s pojmom psihoanalize) neznosnega jedra užitka (Žižek, 2015, 173).

Aleš Erjavec zapiše, da je plakatna afera odprla vrsto vprašanj o jugoslovanski politični resničnosti, njenih idealih in njihovi simbolni reprezentaciji (Erjavec, 2003b, 61). Toda kako razumeti kritičnost NSK do dominantnega jugoslovanskega političnega režima, diskurza in ideologije, upoštevajoč dejstvo, da je imel kolektiv zaslombo pri političnem vodstvu Slovenije. Milan Kučan, tedanji predsednik Centralnega komiteja Zveze komunistov Slovenije (CK ZKS), trdi, da ni vedel za povezavo plakata z nacionalsocialističnim, temveč ga je o tem, da je plakat predelava nacionalsocialističnega, obvestil Slobodan Milošević pozno ponoči s klicem na domač telefon. Miloševića je o zadevi obvestila Kontraobveščevalna služba (KOS). Afera je zgolj potrdila v Beogradu že krožeče govorice, da se politično vodstvo slovenske mladinske organizacije poslužuje nacističnih simbolov in ideologije, kar je bila po Kučanovi razlagi resna obtožba. Bil je presenečen in postal pozoren na zadevo (Balantič & Zupé, 2017, 12:50–13:40). »Mladince sem povabil na pogovor. Želel sem razumeti



razloge za izbor spornega plakata. Predvsem me je zanimalo, ali so vedeli, da izbirajo kopijo nacističnega plakata. Je šlo zgolj na nastopaštvo? Jim je bilo vseeno, kako to sprejemajo ljudje zunaj njihovih krogov? So premislili, kakšne priložnosti so na pladnju ponudili politikom, ki so želeli utišati Slovenijo? Hotel sem tudi vedeti, koliko smo zavezniki in koliko zaupanja je med nami. Pustili so me v dobri veri, da za poreklo plakata niso vedeli. Šele precej let kasneje sem zvedel, da temu ni bilo tako« (Kučan, 2007). Na zagovoru, kamor je vodstvo ZSMS-ja povabil CK ZKS, pove Jožef Školč (predsednik ZSMS v letih 1988–1989), so jim naročili, da naj se od akcije distancirajo in obsodijo nove kolektiviste. »Uspelo nam je prenesti to diskusijo s polja političnega v polje estetskega, in ko se je to zgodilo – tu so pa sodelovali različni filozofi, angažirana slovenska kritična javnost in Škuc – s tem je bila pač zmaga dobljena« (Balantič & Zupé, 2017, 14:10–14: 40, 16.35–17:20).

Delovanje NSK naj bi torej potem s pomočjo mladopartijcev končno prešlo v sfero čiste umetnosti.

Toda na delu sta dve politični vprašanji, ki jih je izzival kolektiv NSK. Eno politično vprašanje je povezano z nacionalsocialističnimi simboli in sorodnostmi med propagandno retoriko nacionalsocialističnega in komunističnega režima, ki so izkazane z dejstvom, da je zvezni odbor za štafeto mladosti plakat sprejel. V tej zvezi se zdi, da je ZSMS izkoristil situacijo za politični boj. Školč pove, da je bil plakat samo ilustracija vsega in je šele kasneje prevzel osrednjo vlogo, »dejansko pa je šlo za politični spopad« (Balantič & Zupé, 2017, 9:20–9:35). Zgodilo se je podobno, kot Niko Grafenauer domneva, da je 57. številka *Nove revije* prišla prav liberalni frakciji slovenske Partije, kajti »podpirala je tisto komunistično grupacijo, ki je v nasprotju s centralisti dovolj dobro zaznala dezintegracijske procese v jugoslovanski partiji in jih kasneje tudi neposredno pospeševala s tako imenovano znotrajpartijsko alternativo, ki jo je proizvajala nekdanja ZSMS« (Grafenauer, 1994, 2). V tem smislu lahko tudi nastop NSK v Sloveniji, vsaj v času med leti 1984 in 1987, razumemo v službi ali kot izkoriščanje umetniškega kolektiva za politično igro med »starokomunisti« in »mladokomunisti« v smislu, kot situacijo opiše Grafenauer, kjer je »slovenska naciocentrična partijska nomenklatura v boju za oblast prevzela pobudo pred okorelimi centralisti« (Grafenauer, 1994, 2). Vendar pa je bil tudi ZSMS del komunističnega vodstva in gre razumeti, da se prav zato, ker si je ZSMS prisvojila kolektiv NSK in je njihovo delo razumela v politični funkciji, politično vodstvo ni odzvalo z večjo represijo nad člani NSK in njihovim delom. Člane kolektiva so sicer zasliševali, zaprli in pretepali pa so le Dragana Živadinova.<sup>15</sup> Delovanja NSK, njihovih nastopov in imena niso prepovedali. Namesto tega je po razlagi ZSMS kolektiv NSK s političnim vodstvom uspel dogovoriti »prehod« v sfero čiste umetnosti, kar je pomenilo politično odrešitev umetnikov.

15 Dragana Živadinova so poleti tistega leta zaprli ter fizično in psihično trpinčili, vendar naj bi bilo to povezano z vpoklicem v vojsko, na katerega se ni odzval (Krečič, 2009, 29).

Drugo politično vprašanje, ki so ga naslavljali NSK, je povezano s slovenskim nacionalnim vprašanjem. Slovensko politično vodstvo – CK ZKS in SZDL – leta 1987 ni podpiralo slovenskega nacionalnega programa, temveč ga je zavrnilo (Osterman et al., 1994, 46–91). Poudarjanje slovenske identitete v teh okoliščinah ni bilo zaželeno, kritiziralo se je kot nacionalistično in se je lahko razumelo kot ogrožanje jugoslovanstva in jugoslovanskega režima. V tem duhu se je diskvalificiralo »prispevke za slovenski nacionalni program«, ki so bili sočasno objavljeni v 57. številki *Nove revije*, kot nacionalistično naravnost, pendant srbskemu *Memorandumu*, čeprav je šlo, zapiše Niko Grafenauer, glavni urednik revije, ki je bil po izidu 57. številke skupaj z odgovornim urednikom Dimitrijem Ruplom odstavljen, pri Slovencih za zaščito narodne identitete, medtem ko je šlo pri Srbih za hegemonistični velikosrbski program (Grafenauer, 1994, 2). Kot je pokazal primer diskvalifikacije »prispevkov za slovenski nacionalni program«, je bilo v tistem času v domovini strateško manj nevarno biti previdnejši v smislu identificiranja s slovensko »narodno stvarjo«, kar so Laibach in NSK bili, zlasti v primerjavi z njihovimi mednarodnimi nastopi (konkretne primere obravnavam v razdelku Slovensko vprašanje).

Monroe zapiše, da so NSK v osemdesetih letih postopoma postali *mainstream* umetnost (Monroe, 2005, 110). Kako so sicer vidnejši esteti brali nastop NSK v teh letih? Marina Gržinić razlaga, da se je v osemdesetih letih v Ljubljani s formacijo NSK pojavilo alternativno subkulturno gibanje. NSK projekti so po njeni razlagi prispevali k hitremu razpadu estetike in etičnih standardov komunistične kulture in identitete. Laibach je uprizarjal (hiper)dobesedno ponovitev totalitarnih ritualov in nas je namesto neposredne subverzije soočal s skoraj fanatično identifikacijo s totalitarnim ritualom, izvedenem na odru. Oziroma kot Gržinić povzema Žižka, je Laibach uprizoril fantazmatsko strukturo totalitarne moči v vseh njenih obskurnih dvoumnostih in v vseh njenih nezavednih momentih obscenosti; obscenosti, ki jih morajo strukture moči stalno prikrivati, da se lahko reproducirajo (Gržinić, 2003, 247–252). Po mnenju Aleša Erjavca je bil Laibach bolj socialističen kot sam socializem. Po njegovi razlagi so bili NSK pomemben sestavni del civilne družbe in političnih procesov, ki so vodili do samostojne Slovenije (Erjavec, 2003b, 61).

#### REVIZIJA POLITIČNEGA SPOMINA IN RAZGRADNJA V NJEM ZGRAJENIH IDENTITET V PRID ZAMIŠLJANJU SLOVENSKE NACIJE

Retorična dvoumnost in pomenska izmuzljivost sta bistveni za nastop celotnega NSK. Laibach in NSK so pomensko zdrsljivost estetsko dovršili. S svojim doslednim grajenjem sporočilne nejasnosti in protislovnosti NSK proizvaja interpretativno relativno *odprte* umetniške proizvode, namreč v smislu, kot sta odprtost umetniških del razlagala Umberto Eco (Eco, 1989)<sup>16</sup> in Roland Barthes.

16 Podrobno sem analizirala koncept odprtega dela pri Umbertou Eco in povezavo med odprtostjo umetniških del ter možnim povezovanjem odprtega umetniškega dela s politiko tukaj: Tratnik, 2021, 161–180.



Barthes je razložil modernistični tekst kot »prostor s številnimi dimenzijami, v katerem se povezujejo in si nasprotujejo raznolika pisanja« (Barthes, 1995, 22). V takšni retoriki, kot jo gradita Laibach in NSK kot celota, sočasno govorijo različna sporočila, ki lahko prihajajo v medsebojna nasprotovanja. Barthes je sklenil, da enotnost modernega teksta ni v točki njegovega izvora, temveč v točki njegovega sprejema (Barthes, 1995, 23). Ravno zaradi takšne večpomen-skosti tekstov NSK, ki lahko rezultirajo v različne »enotnosti branja«, je moč razložiti, zakaj prejemniki njihovih sporočil ne razumejo vselej na enak način.<sup>17</sup> Argument, da si je plakat Novega kolektivizma na podlagi retrogardističnega principa »moč razlagati na več načinov«, je bil tudi del zagovora pred tožbo, ki jo je slovenski javni tožilec če leto dni umaknil (Krečič, 2009, 29).

Umetniški kolektiv NSK se z različnimi konotatorji,<sup>18</sup> ki jih uporablja tako v vizualnih podobah, glasbi, umetniških in drugih besedilih, v uporabljenih simbolih, v celoviti retoriki svojih nastopov, vključno z držami teles, načini govora ali petja, uporabi svetlobe in uniform, *naslanja na kolektivni spomin*. Za razliko od tistih umetniških prispevkov, ki so bili v neposredni službi državi za tvorjenje nacionalne identitete in torej podpirajo gradnjo nacionalnosti, se NSK naslanja na že zgrajene simbole in ikonografijo, in sicer med drugim na tiste, ki so bili proizvedeni v procesu gradnje jugoslovanske nacionalnosti. V tem smislu gre za *revizijo kolektivnega spomina in za razgradnjo predhodno zgrajenih identitet*. To je razvidno tudi v uporabi tehnike zamenjave ali prepisovanja simbolov, s katero se Novi kolektivizem skliče na partizanske intervencije prepisovanja nemških simbolov iz časa vojne. Te intervencije lahko beremo kot simbolično zmagovanje oziroma osvoboditev izpod okupacije in s tem kot prispevek h gradnji političnega spomina v funkciji grajenja skupnosti z določeno identiteto. V svoji izjavi ob plakatu skupina pojasni, da je svastiko prekrila peterokraka zvezda, »po vzoru nočne ilegalne akcije partizanov, ki so z rdečo zvezdo uničevali fašistična obeležja« (Novi kolektivizem, 2009b). V tem smislu plakat po razlagi Novega kolektivizma v odgovor na očitke predsedstva RK ZSMS »ne žali boja jugoslovanskih narodov in narodnosti proti fašizmu temveč nasprotno, opozarja ter ščiti odpiranje demokratizacije, spodbuja k razvijanju pluralizma samoupravnih interesov, tako družbenih kot kulturnoumetniških v zdajšnjih kriznih in prelomnih časih« (Novi kolektivizem, 2009b).

Zoran Terzić piše, da so Laibach oz. NSK uporabljali ikonografijo totalitarnih režimov (nacistične Nemčije in stalinizma) kot sklicevanje na pretekle travme. Uradni jugoslovanski komunistični kadri pa so Laibach večidel razumeli tako, kot da sami predstavljajo travmo s prikloppljanjem na nacionalistično

17 Laibach si prisvajajo tudi skrajno desničarske skupine, česar pa Laibach, se zdi, ne odobrava (prim. Milekic, 2015). Pomembno k takšnemu prisvajanju prispeva model grajenja skupnosti, ki ga predstavljajo: od uniformiranosti, postavljanja kolektiva pred posameznike, notranje povezanosti, ponosne držbe, uporabe skupnostnih simbolov do odločnega oz. samozavestnega nastopa in militantne glasbe, ki poslušalcem vliva pogum.

18 To so označevalci, ki priklicujejo konotirane pomeni.

in separatistično retoriko (Terzić, 2005, 247). Toda ne morem se strinjati s Terzičevim sklepom, da je napačno vzeti umetniška zamišljanja, ki so celo nasprotna dejstvom (Terzić uporabi izraz angl. *contrafactual*), zares, to je tako, da se jih misli kot reprezentacije resničnosti. Terzić meni, da je napačno, če se razume umetniške zamisli kot politične programe (Terzić, 2005, 249). V tem prispevku dokazujem, da umetnosti ne moremo razumeti povsem ločeno od družbe, to je kot simbolno delovanje, ki z družbo in konstituiranjem skupnosti nima neposredne zveze. Pa tudi ni smiselno, da med zgodovinsko resničnostjo in kolektivnim spominom potegnemo strogo mejnico. Nasprotno, umetnost pomembno prispeva k oblikovanju kolektivnega spomina in h gradnji identitet, kar je za družbeno resničnost bistvenega pomena.

Aleida Assmann je v vplivnem delu, ki je leta 1999 odprlo kompleksen diskurz o kulturnem spominjanju, predstavila, kako umetniki oblikujejo »naš« spomin. Preučevala je, kako sta leposlovje in umetnost zakoreninjena in zaposlena z vprašanji osebnega, političnega in kulturnega spomina (Assmann, 2013, xi). Obravnavala je različne medije, ki zagotavljajo materialno podporo spodaj ležečemu kulturnemu spominu. Med njimi se je osredotočila na pisavo, na podobo, na telo in kraje spomina (Assmann, 2013, 11, 12). Laibach in NSK uporabljajo vse te in še druge medije za naslavljanje spomina. Nastop v vojaških uniformah s premišljeno uporabo svetlobe in ukazovalen glas v nemškem jeziku priključuje slovenskemu prebivalstvu osemdesetih let srhljiva občutja, saj prožijo podoživljanje kolektivnega spomina na izkustvo s strahovito nemško vojsko iz časa okupacije Slovenije v drugi svetovni vojni, kot so se te predstave v kolektivnem spominu konsolidirale s popularno povojno kulturno produkcijo v službi gradnje nacionalnosti. Jugoslovanska nacionalnost se je po drugi svetovni vojni v veliki meri vzpostavljala skozi reprezentiranje sovražnika kot okupatorja domovine. Demonizirana reprezentacija okupatorja je bila bistvenega pomena za graditev mita o bratstvu in enotnosti in je delovala kot mehanizem za definiranje meje, ki se je naslonil tudi na zbujanje strahu pri prebivalstvu.

Del slovenske javnosti je bil izrazito nenaklonjen kolektivu NSK, zlasti skupini Laibach v osemdesetih letih. V njihovih nastopih so prepoznali podobe nacizma iz kolektivnega spomina. Prvi nastop in razstava skupine Laibach septembra 1980 (dobra dva meseca po ustanovitvi skupine) sta bila prepovedana zaradi nezakonite in neodgovorne rabe simbolov, 20. julija 1983 pa je Zveza socialističnega delovnega ljudstva skupini prepovedala uporabo imena. Ime Laibach se pojavi kot ime za »mesto ob reki« leta 1144, v času avstro-ogrske monarhije se ob slovenskem imenu Ljubljana uporablja kot nemško ime za mesto, ponovno pa se pojavi po kapitulaciji Italije v funkciji zagovora Tretjega rajha. NSK, posebej Laibach in Novi kolektivizem, so se z imenom Laibach in tudi Neue Slowenische Kunst,<sup>19</sup> s svojimi nastopi in umetniškimi akcijami oprli

19 Ime Neue Slowenische Kunst sicer izhaja iz naslova serije predavanj Ferda Delaka leta 1928 v Berlinu. Predlagal ga je Dragan Živadinov.

na travmatične predstave slovenskega naroda iz preteklosti, kot so bile te žive v kolektivnem spominu osemdesetih let. Priklicana ni bila le grožnja uničujočih posledic za slovenski narod v primeru nemške vojne zmage, temveč večstoletna prizadevanja Slovenk in Slovencev za priznanje in ohranitev elementov slovenske kulture, v prvi vrsti jezika, pod nadvlado Habsburžanov (ta spomin skupina NSK tudi izčrpno ubesedi v zahvali in apelu ob prejemu nagrade Zlata ptica 25. maja 1987, kar citiram v opombi 15), kasneje pa vse bolj tudi v kontekstu SFRJ (kar je na primer nazorno pokazal poskus uvedbe skupnih programskih jeder v šolstvu).

Poglejmo podrobneje, kako deluje postavljanje nemštva v zvezi s slovenstvom na več nivojih. Že samo poimenovanje skupine Laibach z nemškim imenom za Ljubljano in Neue Slowenische Kunst postavljata slovenstvo pod nemško nadvlado. Slovincem in Slovenkam zbuja nelagodje konotiranje na stereotipiziranje slovenskega naroda kot zgodovinsko večidel podrejenega Germanom in oživlja samopodobo naroda kot žrtve. Nemštvo v zvezi s slovenskim narodom oživi tudi stereotipiziranje slovenskega naroda kot germanskih Slovanov. Ne nazadnje priključijo podobo Slovencev kot tistih, ki so sami sprejeli nemštvo in so slabšalno imenovani nemškutarji. Uporaba nemščine tudi v besedilih pesmi ter konotiranje na nemško nacionalsocialistično vojsko z uporabo oblačil kot uniform, podobnostmi v simbolih in drži predstavnikov Laibach *postavlja tezo*, da sta Slovenija in z njo slovenski narod nemška. Zato ne moreta biti slovenska. Zaradi specifičnega jugoslovanskega konteksta in ponavljajočih se političnih težav z beograjskim centralizmom se je stereotipiziranje slovenske inferiornosti in okupacije slovenskega naroda s strani drugih narodov v osemdesetih letih lahko razumelo tudi v navezavi na pozicijo slovenskega naroda in Slovenije v SFRJ. Vendar pa ravno takšna teza, da slovenstva sploh ni, temveč se slovenski narod vedno podreja nadvladi drugih narodov *proži antitezo, ki je afirmativna do slovenstva* ter Slovenke in Slovence poziva k zavrnitvi stereotipov o slovenski inferiornosti v razmerjih do drugih narodov in manka narodne samozavesti. Temu pozivu pripomore militantna samozavest, s katero nastopi Laibach, saj ta, tako na primer prepozna Monroe, zamaje stereotip o Slovencih kot o neodločnih provincialcih (Monroe, 2005, 133). V tem smislu Laibach in NSK v okoliščinah SFRJ pred njenim razpadom vendar *pripomoreta k zamišljanju slovenske skupnosti kot nacije na svojem ozemlju*. Odpor do totalitarizma in ukazovalne nadvlade, ki ga je prožil nastop Laibacha in NSK, se je povezal s težnjo k emancipaciji. Zato je to močno estetsko obujanje travme, ki se je občutilo tudi telesno ob nastopu Laibacha, posredno gradilo idejo slovenske nacionalnosti, to je samostojne slovenske države.

Novi kolektivizem v odgovor na izjavo predsedstva RK ZSMS dne 28. februarja 1987 obrazloži svoje umetniške tehnike zamenjave simbolov na plakatu in navede: »Čas je, da naša mladina skupaj z vso družbeno javnostjo odkrito spregovori o travmi vsakršne represije in jo na ta način prevrednoti in uniči« (Novi kolektivizem, 2009b). Še bolj pa skupina argumentira svoje zavračanje stališča, »da je predlog

# Izhodišča in zahteve studia NK (Novi kolektivizem) ob plakatu Dan mladosti

Studio NK trdi, da reakcija na predlog plakata za DAN MLADOSTI ne omogoča prostora za demokratičen dialog med ustvarjalci in javnostjo. Aprioristično stališče, da je predlog plakata plagiat nacistične slike, na kateri so nacistični simboli samo zamenjani z jugoslovanskimi, ne upošteva možnosti za ustvarjalno interpretacijo, temveč se sklicuje na emotivno in površinsko stališče žaljenja boja jugoslovanskih narodov in narodnosti proti fašizmu.

To stališče zavračamo zato, ker izraža enostransko podtikanje informacij medijske javnosti in s tem onemogoča tako spontano kot zavestno razumevanje vsebine, strukture in jezika plakata, ki je zgrajen na principu kontrapunktiranja simbolov. To ni niti nov niti v umetnosti neznan princip. Kot primer nam lahko služi serija plakatov okupiranih narodov v boju proti fašizmu, kjer se simboli nacionalnega upora postavljajo v direkten konflikt s tipičnimi simboli fašizma (Prodajanje vojne, Umetnost in propaganda v 2. sv.v., Zbynek Zeman, Orbis Publishing, London, 1978, str.43, 48...)

Ta jezikovni princip plakata uporabljamo zato.

1. ker zahteva zavest, zrelost in moralno sodelovanje tistega, ki ga sprejema

2. ker mu omogoča provokativnost

3. ker mladina mora govoriti o travmah preteklosti, če hoče govoriti o svoji prihodnosti.

Bratstvo in enotnost narodov in narodnosti Jugoslavije se je konstituiralo v osvoboditvi od terorja fašističnih sil. Mladina je vzgojena na ideji, da se travma fašizma ne sme pozabiti,

kajti pozabljanje omogoča ponavljanje zgodovine.

Umetnik ima dolžnost in pravico, da uporablja tista sredstva in metode, ki na najbolj radikalen način budijo zavest in odgovornost. V tem smislu se umetniški princip studia NK ne izključuje z moralnimi principi bratstva in enotnosti narodov in narodnosti Jugoslavije.

Mladenič, ki predstavlja dominantni element sporne zgodovinske slike, je v funkciji vsebine in sporočila plakata postavljen v dinamično razmerje s simboli, ki ga transformirajo in na ta način osvobajajo in očiščujejo vseh mračnih sil fašizma, stalinizma in dogmatizma.

Ta način daje možnost, da mladina odkrito spregovori o travmi vsakršne represije, jo prevrednoti in uniči.

Zaradi tega ne moremo odstopiti od moralnih in umetniških pravic do realizacije plakata in pozivamo javnost, da sprejme to strokovno eksplicacijo kreativnega postopka kot impulz za kritično in umetniško ovrednotenje plakata.

Zahtevamo, da se nam omogoči javna razstava plakatov studia NK, da bi se lahko strokovno in umetniško ovrednotila štiriletna kontinuiteta dela studia NK.

Reakcije, ki jih je sprožil »sporni« plakat, dokazujejo, da jugoslovanska civilna družba ni zrela vzdržati moralnih zahtev preteklosti, zato zahtevamo, da se plakat DAN MLADOSTI realizira, da bi dokazali, da milijon sedemsto tisoč žrtev fašizma ni bilo zaman.

**ŽIVEL DAN MLADOSTI!  
SVOBODA UMETNIŠKI  
USTVARJALNOSTI!**

Ljubljana, 2. marca 1987

Slika 9: Novi kolektivizem je v odgovor na formalni odziv predsedstva RK ZSMS na njihov plakat za Dan mladosti predstavitelja izhodišča in zahteve, ki so bili objavljeni v Gorenjskem glasu, 6. 3. 1987 (Krečič, 2009, 12).

plakata plagiat nacistične slike, na kateri so nacistični simboli samo zamenjani z jugoslovanskimi« v izhodiščih in zahtevah z dne 2. marca 1987. Tu zapišejo, da uporabljajo princip kontrapunktiranja simbolov, ki je v umetnosti poznani princip. Kot primer rabe te tehnike navajajo »serijo plakatov okupiranih narodov v boju proti fašizmu, kjer se simboli nacionalnega upora postavljajo v direkten konflikt s tipičnimi simboli fašizma«. NSK se je zavedal tega, da je mladina »vzgojena na ideji, da se travma fašizma ne sme pozabiti, kajti pozabljanje omogoča ponavljanje zgodovine«, zato pa so bili prepričani, da »mladina mora govoriti o travmah preteklosti, če hoče govoriti o svoji prihodnosti« (Novi kolektivizem, 2009a).

## ZAKLJUČEK

Laibach in NSK so priklicali potlačeno, pa vendar esencialno prisotno samopodobo o v zgodovini ves čas prisotni podrejenosti slovenskega naroda drugim narodom, kar je sooblikovalo kolektivni politični kompleks o slovenski nesamostojnosti in nezadostnosti. Priklic te politične reprezentacije, ki ga je izvedel umetniški kolektiv, zlasti Laibach, na način obujanja in razgrajevanja ikonografij ter retorik, ni bil prijeten, je pa sprožil revizijo kolektivnega spominjanja in oceno aktualnega položaja Slovenije ter možnosti slovenskega naroda za nacionalno osvoboditev.



## LAIBACH AND NEUE SLOWENISCHE KUNST: DECONSTRUCTION OF POLITICAL MEMORY THROUGH ART

*Polona TRATNIK*

New University, Faculty for Slovene and International Studies, Mestni trg 23, 1000 Ljubljana, Slovenia  
Institute IRRIS for research, development and strategies of society, culture and environment, Čentur 1F, 6273  
Marezige, Slovenia  
e-mail: polona.tratnik@guest.arnes.si

### SUMMARY

*In the 1980s, the art group Neue Slowenische Kunst (NSK) employed postmodernist artistic techniques, eclecticism and pastiche, with which they evoked political and artistic memories through music, painting, design, theater and statements and deconstructed these political memories. For Laibach in particular, the treatment of National Socialist iconography and totalitarian rhetoric was central, but not in the service of politics. The totalitarianism they imitated was a simulacrum. In their manifesto the artists claimed to strive towards politically independent artistic activity. However, in the second half of the 1980s, the collective operated with the support of the Association of Socialist Youth of Slovenia, the youth sector of the Communist Party. In the article, the author examines the complex relationships between art and politics or how the performances of Laibach and NSK in the 1980s were related to the political situation in Slovenia. She is interested in the social integration of Laibach and also NSK, their rhetoric, appearances and artistic-political interventions in Slovenia in the 1980s, especially in relation to the development of events related to Slovene nationality. Laibach and NSK evoked a repressed but essentially present self-image of the Slovene nation's ever-present subordination to other nations, which co-created a collective political complex about Slovene independence and insufficiency. The invocation of this political representation by the artistic collective, especially Laibach, in the way of reviving and dismantling iconography and rhetoric was not pleasant, but triggered a revision of collective memorization and an assessment of Slovenia's current position, as well as the Slovenian nation's chances for national liberation.*

*Keywords: Laibach, Neue Slowenische Kunst, collective memory, political memory, totalitarianism, Slovenia, poster affair*



## VIRI IN LITERATURA

- Arns, I. (2006):** Avantgarda v vzvratnem ogledalu: sprememba paradigem recepcije avantgarde v (nekdanji) Jugoslaviji in Rusiji od 80. let do danes. Ljubljana, Maska.
- Assmann, A. (2006):** Memory, Individual and Collective. V: Goodin, R. E. & C. Tilly (ur.): *The Oxford Handbook of Contextual Political Analysis*. Oxford, Oxford University Press, 210–224.
- Assmann, A. (2013):** *Cultural Memory and Western Civilization*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Badovinac, Z., Čufer, E. & A. Gardner (ur.) (2015):** *NSK from Kapital to Capital*. Neue Slowenische Kunst – An Event of the Final Decade of Yugoslavia. Cambridge, MA, London, The MIT Press, 155.
- Balantič, P. (2006):** Mitološki diskurz pri glasbeni skupini Laibach. Diplomsko delo. Ljubljana, UL FDU.
- Balantič, P. (scenaristka) & I. Zupé (scenarist, režiser) (2017):** *Od Kapitala do kapitala: države v času NSK*. RTV Slovenija. <https://4d.rtvsl.si/arhiv/dokumentarni-filmi-in-oddaje-kulturno-umetniški-program/174507104> (zadnji dostop: 16.12.2020).
- Barthes, R. (1977):** *Image Music Text*. London, Fontana Press.
- Barthes, R. (1990):** Elementi semiologije. V: *Retorika starih; Elementi semiologije*. Ljubljana, Studia humanitatis, 1990, 141–206.
- Barthes, R. (1995):** Smrt avtorja. V: Pogačnik, A. (ur.): *Sodobna literarna teorija*. Ljubljana, Krtina, 1995, 19–23.
- Bürger, P. (1984):** *Theory of the Avant-Garde*. Minneapolis, University of Minnesota Press.
- Danto, A. C. (1984):** The End of Art. V: Lang, B. (ur.): *The Death of Art*. New York, Haven Publications, 5–35.
- Eco, U. (1989):** *The Open Work*. Cambridge, MA, Harvard University Press.
- Erjavec, A. (ur.) (2003a):** *Postmodernism and the Postsocialist Condition: Politicized Art Under Late Socialism*. Berkeley, University of California Press.
- Erjavec, A. (2003b):** The Three Avant-Gardes and Their Context. V: Djurić, D. & M. Šuvaković (ur.): *Impossible Histories. Historical Avant-Gardes, Neo-Avant-Gardes, and Post-Avant-Gardes in Yugoslavia, 1918–1991*. Cambridge, MA London, The MIT Press, 36–62.
- Gržinič, M. (1991):** Glasniki apokalipse. V: *Slovenske Atene 1991–1907*. Ljubljana, Moderna galerija, 25–31.
- Gržinič, M. (2003):** *Neue Slowenische Kunst*. V: Djurić, D. & M. Šuvaković (ur.): *Impossible Histories. Historical Avant-Gardes, Neo-Avant-Gardes, and Post-Avant-Gardes in Yugoslavia, 1918–1991*. Cambridge, MA London, The MIT Press, 246–269.
- Golomstock, I. (1990):** *Totalitarian Art*. London, Collins Harvill.

- Grafenauer, N. (1994):** Sedemletnica. Urednikov uvodnik. Nova revija Ampak, XIII, januar-februar, 2–4.
- Irwin (1991):** Poslanica. V: Slovenske Atene 1991–1907. Ljubljana, Moderna galerija, 2.
- Jameson, F. (2001):** Postmodernizem. Ljubljana, Društvo za teoretsko psihoanalizo.
- Krečič, J. (2009):** Dan mladosti 1987. V: Krečič, J., Stepančič, L., Strlič, N., Vurnik, B. & Ž. Dežman: Plakatna afera. Ljubljana, Muzej novejšje zgodovine Slovenije, 21–31.
- Kučan, M. (2007):** Milan Kučan o plakatni aferi za SP Dela. Ljubljana, 11. maj 2007. <http://www.bivsi-predsednik.si/up-rs/2002-2007/bp-mk.nsf/dokumenti/11.05.2007-intervju-izjava-2> (zadnji dostop: 30.12.2020).
- Laibach (1983):** 10 točk konventa. Nova revija, 13/14.
- Laibach domača stran:** <https://www.laibach.org/> (zadnji dostop: 31.12.2020).
- Le Bon, G. (2002):** The Crowd. A Study of the Popular Mind. Mineola, New York, Dover Publications, Inc.
- Milekic, S. (2015):** Slovenian Rockers Laibach to Sue Croatian Right-Wingers. V: Balkan Transitional Justice, Zagreb, 16. 10. 2015. <https://balkaninsight.com/2015/10/16/laibach-to-sue-croatian-party-for-copy-rights-10-16-2015/> (zadnji dostop: 06.12.2020).
- Monroe, A. (2005):** Interrogation Machine. Cambridge, MA, London, The MIT Press.
- Novi kolektivizem (2009a):** Izhodišča in zahteve studia NK (Novi kolektivizem) ob plakatu Dan mladosti. 2. 3. 1987. V: Krečič, J., Stepančič, L., Strlič, N., Vurnik, B. & Ž. Dežman: Plakatna afera. Ljubljana, Muzej novejšje zgodovine Slovenije, 9.
- Novi kolektivizem (2009b):** Izjava studia NK (Novi kolektivizem) ob plakatu za dan mladosti. 28. 2. 1987. V: Krečič, J., Stepančič, L., Strlič, N., Vurnik, B. & Ž. Dežman: Plakatna afera. Ljubljana, Muzej novejšje zgodovine Slovenije, 9.
- NSK (1991a):** Neue Slowenische Kunst. Los Angeles, Amok Books.
- NSK (1991b):** Neue Slowenische Kunst. Zagreb, Grafički zavod Hrvatske.
- Osterman, J., Brolih, V., Polič, Z., Vidmar, J., Pleterski, J., Mikeln, M., Kavčič, V., Tomlje, T., Ribičič, C., Partljič, T., Flis, D., Šentjure, L., Rupel, D., Likar, M., Knez, J., Grafenauer, N., Česnik, J., Tavčar, M., Balažic, M., Gorjan, B., Čačinovič, R., Zlobec, C., Strehovec, J. & M. Prosenc (1994):** Obravnava in zavrnitev nesprejemljivih stališč. Nova revija Ampak, XIII, januar-februar, 46–91.
- Pučnik, J. (1987):** Politični sistem civilne družbe – eksplikacija osnovnih načel. Nova revija 57: prispevki za slovenski nacionalni program, Nova revija, VI, 57, 130–143.
- Štrlič, N. (2009):** Kratka zgodovina štafete in dneva mladosti. V: Krečič, J., Stepančič, L., Strlič, N., Vurnik, B. & Ž. Dežman: Plakatna afera. Ljubljana, Muzej novejšje zgodovine Slovenije, 57–77.

- Terzić, Z. (2005):** Between Destiny and Contingency: Variations on Historical Narratives in the Arts During the Break-Up of Yugoslavia. V: Kolstø, P. (ur.): Myths and Boundaries in South-Eastern Europe. London, Hurst & Company, 223–261.
- Tratnik, P. (2021):** The Openness of Art; The Poetics of Art and Loss of Autonomy of Art. *Rivista di Estetica*, 76, 161–180.
- Vurnik, B. (2009):** Plakatna afera. V: Krečič, J., Stepančič, L., Strlič, N., Vurnik, B. & Ž. Dežman: Plakatna afera. Ljubljana, Muzej novejšje zgodovine Slovenije, 7–19.
- Žižek, S. (2006):** Zakaj Laibach in NSK niso fašisti?. V: *Maska*, 31. 3. 2006, 38–41.
- Žižek, S. (2015):** A Letter from Afar. V: Badovinac, Z., Čufer, E. & A. Gardner (ur.): NSK from Kapital to Capital. *Neue Slowenische Kunst – An Event of the Final Decade of Yugoslavia*. Cambridge, MA, London, The MIT Press, 172–176.



